المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

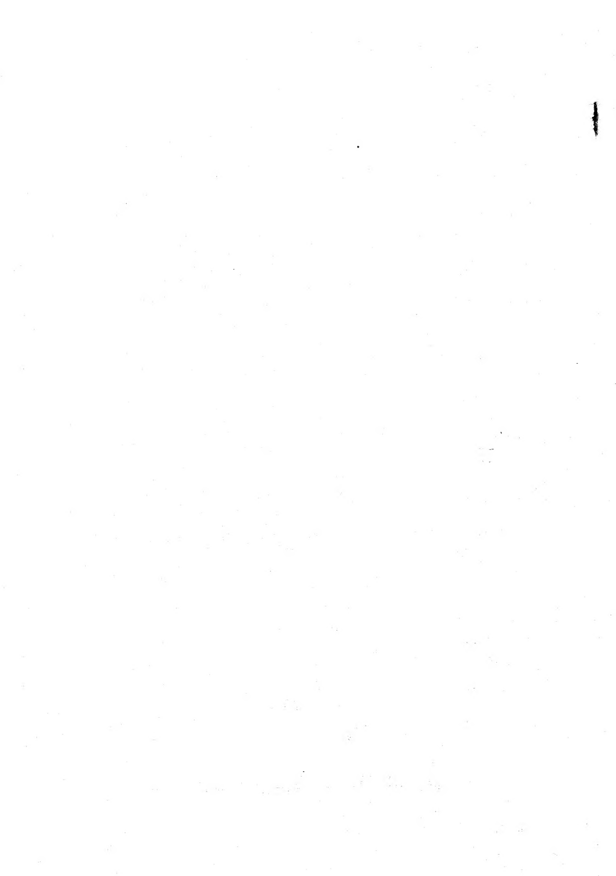
طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجـــزء السادس

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة



الوجه الثالث والأربعون[1]

ص ١٨٠[*]

أن يُقال : المعارضون للكتاب والسنة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا : إن كل/واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني ، وقد تناقضا على وجهٍ لا يمكن الجمع بينهما ، فإن هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ، ولكن نهاية ما يقولونه : إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين ، وإن ما ناقضها من الأدلة البِدْعِيَّة – التى يسمُّونها العقليات – تفيد اليقين ، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية ، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة ، التى يدَّعون أنها براهين قطعية .

ص ١٨١

ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق ، والإعراض عمَّا جاء به الرسول ، والإقبال على ما يناقض ذلك ، كالذين ذكرهم الله تعالى فى كتابه من مجادلى الرسل ، كما قال : ﴿ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ [سورة غافر : ٥] .

---

(١) بدأ الوجه الثانى والأربعون فيما سبق جـ٥ ص ٣٨٧ . وبداية الوجه الثالث والأربعين فى آخر ص ١٨٠ من نسخة رامبور ، وتلتى ص ١٨٠ رامبور مع أول صفحة من نسخة دبلن ، كما سوف أبينه بإذن الله .

(*) الصفحتان الأولى والثانية فى هذا الجزء السادس لا توجدان فى نسخة دبلن (د) وإنما توجدان فى نسخة رامبور (ر) وبدأت بهما هذا الجزء حتى تكون بدايته مع بداية الوجه الثالث والأربعين ، ولهاتين الصفحتين مقابل فى نسخة (هـ) = مختصر المكارى . وأما الصفحات التالية من الجزء السادس فجعلت الأصل فيها نسخة دبلن (د) والترقيم يشير فيها إلى صفحات دبلن ، مع مقابلتها على نسخة رامبور (ر) ونسخة المكارى (هـ) فى الصفحات المقابلة لها .

وقوله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِى آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلاَ يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى الْبِلاَدِ ﴾ [سورة غافر : ٤] .

وقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۞ وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ ـ ١١٣] وأمثال ذلك ، وهذا باب واسع فى كتاب الله .

ومقصودنا تنبيه المؤمنين على حال مثل هؤلاء فى كتاب الله ، وإلا فالمقصود هنا دفعهم عن الرسل . ومن جاهد الكفار والمنافقين لم يحتج عليهم بأقوال من كذَّبوه من المرسلين ، ولكن المؤمن بالرسل يستفيد بهذا : أن جنس هؤلاء هم المكذِّبون للرسل .

وأما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك :

الأول : أن نبيّن فساد ما ادّعوه معارضاً للرسول صلى الله عليه وسلم من عقلياتهم .

الثانى : أن نبيّن أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه ، أو معلوم بالأدلة اليقينية ، وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول /أن نخالف ذلك ، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول .

ص ٥(*)

(*) هنا تبدأ الإشارة إلى صفحات مخطوطة دبلن (د) التى جعلتها الأصل مع مقابلتها على الصفحات الموجودة (فى القسم الأول من الجزء) من نسختى رامبور (ر) والمكارى (هـ) .

الثالث : أن نبيّن أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه ، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل ، وإما بأنه معلوم بنظره ، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقاً ، سواء كان فى ريبٍ من الإيمان بالرسول ، وبأنه أخبربذلك ، أو لم يكن كذلك ، فإن هؤلاء المعارضين منهم خلق كثير فى قلوبهم رَيْب فى نفس الإيمان بالرسالة ، وفيهم من فى قلبه رَيْب فى كون الرسول[١] أخبر بهذا .

وهؤلاء الذين تكلمنا على قانونهم ، الذين قدَّموا فيه عقلياتهم على كلام الله ورسوله ، عادتهم يذكرون ذلك فى مسائل العلو [لله][٢] ونحوها ، فإن النصوص التى فى الكتاب والسنة بإثبات علو الله على خلقه كثيرة منتشرة ، قد بهرتهم بكثرتها وقوتها ، وليس معهم فى نفى ذلك لا آية من كتاب الله[٣] ، ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا قول أحدٍ من سلف الأمة ، إلا أن يرووا فى ذلك ما يُعلم أنه كذب ، كحديث عوسجة[٤] وأمثاله ، وإما أن يحتجوا بما يُعلم أنه لا دلالة له على مطلوبهم ، كاستدلالهم بأنه أَحَدٌ ، والأحد لا يكون فوق العرش ،

---

(١) عبارة « فى قلبه ريب فى كون الرسول » ليست واضحة فى (د) وأثبتها من (ر) .

(٢) لله : زيادة فى (ر) .

(٣) ر : فى كتاب الله عز وجل .

(٤) لم أعرف من هو المقصود بعوسجة وأى حديث يشير إليه ابن تيمية . وقد ذكر الذهبى فى ميزان الاعتدال ٣/٣٠٤ - ٣٠٥ ثلاثة رجال اسمهم عوسجة : الأول عوسجة بن رماح . قال عنه الدارقطنى : مجهول حديثه لا يصح . والثانى : عوسجة بن قَرْم وله حديث فى المسح على الخفين لم يصح ، وذكر الذهبى أنه نكرة . والثالث عوسجة مولى ابن عباس وذكر الذهبى أن البخارى قال عنه إنه لم يصح حديثه . وانظر ما ذكره ابن حجر فى تهذيب التهذيب ٨/١٦٥ - ١٦٦ عن عوسجة بن الرماح وعوسجة المكى مولى ابن عباس ، وما ذكره فى لسان الميزان ٤/٣٨٧ عن عوسجة بن قرم .

لأنه لو كان فوق العرش لم يكن أحداً ، بناءً على أن ما فوق العرش يكون جسماً ، والجسم منقسم فلا يكون أحداً ، والأجسام متماثلة ، فيكون له كفو ونظير .

وقد بيّن فساد مثل هذه الأدلة السمعية بوجوه كثيرة فى غير هذا الموضع ، وبيّنا أن اسم « الواحد » و « الأحد » لا يقع فى لغة العرب إلا على نقيض مطلوبهم ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] ، وقوله : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾ [سورة المدثر : ١١] ، وقوله : ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ [سورة النساء : ١١] ، وقوله : ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٦٦][1] ، وقوله : ﴿ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ ﴾ [سورة الكهف : ١٩] إلى قوله : ﴿ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً ﴾ [سورة الكهف : ١٩] وقوله[2] : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ [سورة البقرة : ١٨٥][3] وقوله : ﴿ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ [سورة المائدة : ١٠٦][4] ، وقوله : ﴿ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [سورة البقرة : ٩٦] ، وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ٤] ، وقوله :

---

(١) آية رقم ٢٦٦ من سورة البقرة ليست فى (ر) فى هذا الموضع ولكنها أتت بعد آية ١٠٦ سورة المائدة .

(٢) فى (ر) : بورقكم هذه إلى المدينة ، وقوله . . وجاء قوله تعالى : « ولا يشعرن بكم أحداً » فى آخر الآيات بعد آية ١١٠ من سورة الكهف .

(٣) ر : الموت إن ترك خير الوصية .

(٤) ر : الموت حين الوصية اثنان .

﴿ قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ ﴾ [سورة الجن : ٢٢] [(١)] ، وقوله : ﴿ وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾ [سورة الكهف : ١١٠] [(٢)] ، وأمثال ذلك كثير [(٣)] /وأن لفظ « المثل » و « المساوى » منتفيان فى لغة العرب[(٤)] عما ادّعوا هم تماثلها وتساويها . ظ ١

كقوله تعالى : ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٣٨] ، فقد نفى[(٥)] التماثل عن صنفين من بنى آدم ، فَنَفْىُ التماثل عن الحيوان ، والإنسان ، والفلك ، والتراب أَوْلَى .

فعُلِم أنه ليس فى لغة العرب أن يكون كل ما كان متحيزاً مماثلاً لكل ما هو متحيِّز ، وإن ادّعى بعض المتكلمين تماثل ذلك عقلا ، فالمقصود أن هذا ليس مثلا فى اللغة .

والقرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث ليس من لغتهم ، لو كان معناه صحيحاً ، فكيف إذا كان باطلاً فى العقل ؟ !

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِى الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴾ [سورة فاطر : ١٩] ﴿ وَمَا يَسْتَوِى الْأَحْيَاءُ وَلاَ الْأَمْوَاتُ ﴾ [سورة فاطر : ٢٢] ، وقوله[(٦)] : ﴿ لاَ يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴾ [سورة الحشر : ٢٠] .

---

(١) ر : وقوله : لن يجيرنى من الله أحد .

(٢) ر : وقوله : فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

(٣) ر : كثيرة .

(٤) ر : فى لغة العرب منتفيان .

(٥) فى النسختين : نفا .

(٦) ر : وقوله تعالى .

وعقلاؤهم يعلمون فساد ما يستدلون به من الأدلة الشرعية . وكلهم يعترف بأن مثل هذه الأدلة[١] لا تعارض ما فى القرآن من إثبات العلو والفوقية ونحو ذلك .

ولهذا[٢] لم يكن معهم على نفى ذلك أصل يعتصمون به من جهة الرسول [صلى الله عليه وسلم][٣] وإنما يتمسكون بما يظنونه من العقليات ، فيحتاجون إلى بيان تقديم ذلك على الأدلة الشرعية .

وإذا كان كذلك ، فنحن نبين أن الأدلة العقلية موافقة للأدلة النقلية ، لا معارضة لها ، ونذكر ما ذكروه هم فى ذلك ليكون أبلغ فى الحجة .

كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة والمكان

قالوا : **وهذا لباب ما ذكره الرازى فى « الأربعين » قال**[٤] : « إنه تعالى ليس فى جهة ولا مكان » **قال**[٥] : « وادَّعى كثير من المخالفين العلم[٦] البديهى بأن كل موجودَين لابد من كون أحدهما سارياً فى الآخر كالعرض والجوهر[٧] ، أو مبايناً عنه[٨] فى الجهة كالجوهرين » .

---

(١) ر : الدلالة .

(٢) ر : فلهذا .

(٣) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى (ر) .

(٤) فى الأربعين . ص ١٠٦ المسألة الثامنة . ولكنها جاءت فى « لباب الأربعين » تحت عنوان المسألة العاشرة . ص ٣٤ .

(٥) الكلام التالى فى « لباب الأربعين » ص ٣٤ .

(٦) العلم : كذا فى (د) . وفى « لباب الأربعين » . وفى (ر) . (هـ) : للعلم .

(٧) كالعرض والجوهر : كذا فى (ر) . وفى (د) : كالجوهر والعرض . وفى « الأربعين » ص ١٠٦ : « مثل العرض والجوهر » . وفى (هـ) : كالعرض فى الجوهر . أما فى « لباب الأربعين » فجاءت العبارة ناقصة هكذا : . . ساريا فى الآخر كالعرض .

(٨) لباب الأربعين : أو متباينا عنه .

قال[١] : « وهذا باطل[٢] لوجوه :

أحدها[٣] : لو كان بديهيا لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره[٤] ، وهم ما سوى الحنابلة والكرّامية .

الثانى[٥] : أن مسمًّى الإنسان مشترك[٦] بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة والمقادير المختلفة ، فهو من حيث[٧] هو ممتنع أن يكون له قـدرٌ معيَّن وحيِّز معين[٨] ، وإلا [٩] لم يكن مشتركاً فيه بين كل الأشخاص . فإن قلت : فالإنسان[١٠] من حيث هو إنسان لا وجود له إلا فى العقل ،/والكلام فى الموجودات الخارجية . قلت : الغرض منه أنه لا يمتنع تعقّل أمرٍ لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً ، وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية . ص ٢

الثالث[١١]: أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسيهما[١٢]

---

(١) فى « لباب الأربعين » ص ٣٤ – ص ٣٥ .

(٢) لباب الأربعين : وأنه باطل .

(٣) لباب : فا .

(٤) لباب : على إنكارهم .

(٥) لباب (ظ ٣٤) : ب .

(٦) لباب : المشترك .

(٧) لباب : الأحياز المختلفة المقادير من حيث . .

(٨) عبارة « وحيز معين » : ليست فى « لباب » .

(٩) هنا تنقطع نسخة (ر) إذ ضاعت منها صفحات ، وسنعود إليها بعد صفحات قليلة وسوف أشير إليها بإذن الله .

(١٠) لباب : الإنسان .

(١١) لباب : ج .

(١٢) لنفسيهما : كذا فى « لباب » . وفى الأصل : لنفسهما .

صورة ولا شكلاً[١] ، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى .

الرابع : أن العقل[٢] يتصور النفي والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبايناً عنه في الجهة ، أو لا ساريًا ولا مبايناً . ثم إنَّا نجد العقل يتوقف[٣] عن القسم الثالث إلا لبرهان يثبته أو ينفيه ، وأن العقل يدرك ماهيات مراتب[٤] الأعداد ، مع أنه لا يمكنه أن يحكم على أحدٍ[٥] منها بأن موضوعها كذا ومقدارها[٦] كذا .

إذا[٧] عرفت ذلك فنقول : المعنيّ من اختصاص الشئ بالجهة والمكان : أنه يمكن الإشارة الحسيَّة إليه بأنه هنا أو هناك . والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى ، فإن كان البارى كذلك كان مُماسًّا للعالم أو محاذياً له قطعا .

ثم قالت الكرَّامية : إنه تعالى[٨] مختص بجهة فوقٍ ، مماسًّا للعرش ، أو مبايناً عنه ببعدٍ متناه[٩] ، وهو قول أكثر طوائفهم ، وإما مبايناً عنه ببعد غير متناهٍ ، وهو قول الهيصمية ، وهذا لا يُعقل مع إثبات الجهة ،

---

(١) لباب : وشكلا .
(٢) لباب : ء : العقل .
(٣) لباب : متوقفا .
(٤) لباب : لمراتب .
(٥) لباب : واحد .
(٦) لباب : أو مقدارها .
(٧) لباب : وإذا .
(٨) لباب : إن الله تعالى .
(٩) متناه : ساقطة من « لباب » .

لأنه إذا كان فى جانب والعالم فى جانب ، كان البعد بينهما محصوراً[١] » . فهذا ما ذكروه .

فيُقال : قد ذكرتم عمَّن ذكرتموه من منازعيكم أنهم ادّعوا العلم البديهى ببطلان قولكم وصحة نقيضه ، حيث جوَّزتم وجود موجودٍ لا يُشار إليه بأنه هنا أو هناك ، وأنه يجوز وجود موجودَيْن ليس أحدهما سارياً فى الآخر ولا مبايناً عنه بالجهة . تعليق ابن تيمية

فقال هؤلاء المنازعون : نحن نعلم بالبديهة بطلان هذا ، **فاحتجتم إلى مقامين** .

أحدهما : أن تبيِّنوا أن بطلان هذا ليس معلوما بالبديهة ، وإلا فإذا كان بطلان القول معلوماً بالبديهة لم يمكن إقامة الدليل على صحته ، لأن[٢] النظريات لا تعارض الضروريات ، /بل ما عارضها كان من باب السفسطة . ظ ٢

والمقام الثانى : بيان ثبوت ذلك ، فإنه لا يلزم من عدم العلم بامتناعه أو العلم بإمكانه[٣] ثبوت ذلك فى الخارج .

وإذا ثبت هذان المقامان لكم ، فإما أن يمكن مع ذلك القول بمقتضى النصوص من أن الله فوق العرش أو لا يمكن ، فإن أمكن ذلك لم يكن بين ما ذكرتموه من المعقولات وبين النصوص الإلٰهية تعارض ، وإن لم يمكن ذلك ثبت التعارض بينهما ، فقد تبيَّن أن ثبوت التعارض

---

(١) هـ : محصورا . انتهى .

(٢) د : لئن ، والمثبت من (هـ) .

(٣) هـ : بإمكان .

مبنى على هذه المقدمات الثلاث ، فإن لم تثبت الثلاث بطل كلامكم ، فكيف إذا تبين بطلان واحدة منها ، فكيف إذا تبين بطلانها كلها ؟ !

وبيان ذلك فى كل مقام :

المقام الأول : العلم بعلو الله علم ضرورى فطرى .

أما المقام الأول ، فإن المثبتين قالوا : إنهم يعلمون بالبديهة امتناع وجود موجودَيْن لا يكون أحدهما سارياً فى الآخر ولا مبايناً له بالجهة ، وأنه لا يمكن وجود موجودٍ قائم بنفسه لا يمكن الإشارة اليه ، بل قد يقولون : إن علمهم بأن الله فوق العالم علم ضرورى فطرى ، وأن الخلق كلهم إذا حَزَبَهم شدة أو حاجة فى أمر وجَّهوا قلوبهم إلى الله يدعونه ويسألونه ، وأن هذا أمر متفق عليه بين الأمم التى لم تغير فطرتها ، لم يحصل بينهم بتواطئٍ واتفاق . ولهذا يوجد هذا فى فطرة الأعراب والعجائز والصبيان ، من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين ، ومن لم يقرأ كتابا ولم يتلق مثل هذا عن معلِّم ولا أستاذ . وهذا القدر مازال يذكره المصنِّفون فى هذا الباب ، من أهل الكلام والحديث وغيرهم .

قالوا : وإذا كان هذا ممَّا يجيز هؤلاء الذين لم يتواطئوا[1] بثبوته عندهم كانوا صادقين ، فإنه يمتنع على الجمع الكثير الكذب من غير تواطئٍ[2] ، وبمثل هذا عُلم ثبوت ما يخبر به أهل التواتر ممَّا يُعلم بالحس والضرورة ، فإن المخبر إذا لم يكن خبره مطابقاً ، فإما أن يكون متعمداً للكذب ، وإما أن يكون مخطئاً ، وتعمد الكذب يمتنع فى العادة على الجمع الكثير من غير تواطئ[2] ، والخطأ على الجمع الكثير ممتنع فى

(١) د : يتواطو ؛ هـ : يتوطوا . وفى اللسان : « وواطأه على الأمر مواطأة وافقه وتواطأنا عليه وتوطأنا توافقنا ، وفلان يواطئ اسمه اسمى ، وتواطئوا عليه توافقوا »

(٢) فى النسختين : من غير تواطى .

الأمور الحسية والضرورية . قالوا : وهذا بخلاف إثبات موجودَيْن ليس أحدهما داخلاً فى الآخر ، /ولا[١] خارجاً عنه ، فإن هذا لا تقوله إلا طائفة[٢] يذكرون أنهم علموا ذلك بالنظر لا بالضرورة ، وقد تلقّاه بعضهم عن بعض ، فهو قول تواطئوا عليه ، ولهذا لا يقول ذلك من [لم][٣] ينظر فى كلام النفاة .

ص ٣

وأما الإقرار بعلو الله [تعالى][٤] ورفع الأيدى إليه ، فهو مما اتفقت عليه الأمم ، الذين يقولون ذلك ويفعلونه ، من غير اتفاق ولا مواطأة .

وحينئذ فالجمع الكثير : إما أن يجوز عليهم الاتفاق على مخالفة البديهيات ، وإما أن لا يجوز ، فإن لم يجز ذلك عليهم ، ثبت أن هذه المقدمة بديهية ، لأنه اتفق عليها أمم كثيرة بدون التواطؤ[٥] ، وإن جاز ذلك عليهم بطل احتجاجهم على أن هذه المقدمة ليست بديهية ، فإن الجمع الكثير أنكروها ، وإذا بطلت حجتّهم على أنها ليست بديهية ، بقى أحد المتناظرَيْن يقول : إن مقدمته معلومة له بالبديهة[٦] ، والآخر لا يمكنه إبطال قوله ، فلا تكون له حجة عقلية على بطلان قوله ، وهو المطلوب .

فكيف والنفاة لا يدّعون بديهيات فطرية ، ولا سمعيات شرعية ،

---

(١) تكررت « ولا » فى نسخة (د) مرتين .

(٢) عند كلمة « طائفة » تعود نسخة (ر) من جديد .

(٣) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) . (هـ) .

(٤) تعالى : زيادة فى (ر) .

(٥) ر . د : التواطى . ولم ترد الكلمة فى (هـ) .

(٦) ر : بالبديهية .

وإنما يدّعون نظريات عقلية . والمثبتون يقولون : معنا نظريات عقلية ، مع البديهيات الفطرية[١] ، ومع السمعيات اليقينية الشرعية النبوية .

وأيضا فيُقال : إذا قال المنازعون المثبتون : إن قولنا معلوم بالبديهة ، لم يمكن أن يناظر بقضية نظرية ، لأنه لا يمكن القدح بالنظريات فى الضروريات ، كما لا يُقبل قدح السوفسطائى بنظره فيما يقول الناس إنه معلوم بالبديهة ، ولا يُقبل مجرد قوله على منازعه ، بل المرجع فى القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفطر السليمة ، التى لم تتغير فطرتها بالاعتقادات الموروثة والأهواء .

ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرة فى فطر جميع الناس ، الذين لم يحصل لهم ما يغيِّر فطرتهم من ظنٍ أو هوى[٢] .

والنفاة لا ينازعون فى أن هذا ثابت فى الفطرة ، لكن يزعمون أن هذا من حكم الوهم والخيال ، وأن حكم الوهم والخيال إنما يُقبل فى الحسيات لا فى العقليات .

قالوا : ويتبين خطأ الوهم والخيال فى ذلك بأن يُسلم للعقل / مقدمات تستلزم نقيض حكمه ، مثل أن يسلم للعقل مقدمات تستلزم ثبوت موجودٍ ليس بجسم ولا فى جهة[٣] ، فيُعلم حينئذ أن حكمه الأول باطل . ظ ٣

والمثبتون يقولون : هذا كلام باطل لوجوه :

---

(١) د : مع البديهيات العقلية الفطرية . والمثبت من (ر) . ولم ترد العبارة فى (هـ) .
(٢) د : من ظن وهوى . والمثبت من (ر) . وفى (هـ) : بظن أو هوى .
(٣) عبارة « فى جهة » مطموسة فى (ر) .

أحدها : أنه إذا جاز أن يكون فى الفطرة حكمان بديهيان ، أحدهما مقبول والآخر مردود ، كان هذا قدحاً فى مبادئ العلوم كلها ، وحينئذ لا يوثق بحكم البديهة .

الثانى : أنه إذا جوِّز ذلك ، فالتمييز بين النوعين : إما أن يكون بقضايا بديهية ، أو نظرية مبنيَّة على البديهية ، وكلاهما باطل ، فإنَّا إذا جوَّزنا أن يكون فى البديهيات ما هو باطل ، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميِّزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى ، وما هو كاذب مقبول[١] التمييز ، حتى يعلم أنها[٢] من القسم الصحيح ، وذلك لا يعلم إلا ببديهية[٣] أخرى مبيِّنة[٤] مميِّزة ، وتلك لا يُعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى ، فيفضى إلى التسلسل الباطل ، أو ينتهى الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز ، فلا يبقى طريق يُعلم به الحق من الباطل ، وذلك يقدح فى التمييز ، والنظريات موقوفة على البديهيات ، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة : فيها حق وباطل ، كانت النظريات المبنيَّة عليها أَوْلى بذلك ، وحينئذ فلا يبقى علمٌ يُعرف به حق وباطل ، وهذا جامع كل سفسطة .

وبتقدير ثبوت السفسطة ، لا تكون لنا عقليات يثبت بها شئ ، فضلاً عن أن تُعارض[٥] الشرعيات .

---

(١) د : مقبولة .

(٢) هـ ، ر : أن .

(٣) هـ : ببديهة .

(٤) مبينة : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : مثبتة .

(٥) ر : أن تعارض .

الثالث : أن قول القائل : إن الوهم يسلِّم للعقل قضايا بديهية تستلزم إثبات وجود موجودٍ تمتنع الإشارة الحسية إليه ، ممنوع .

الرابع : أنه بتقدير التسليم بكون المقدمة جدلية ، فإن الوهم إذا سلَّم للعقل مقدمة ، لم ينتفع العقل بتلك القضية ، إلا أن تكون معلومة له بالبديهة الصحيحة ، فإذا لم يكن له سبيل إلى هذا انسدَّت[1] المعارف على العقل ، وكان تسليم الوهم إنما يجعل القضية جدلية لا برهانية ، وهذا وحده لا ينفع فى العلوم البرهانية العقلية[2] .

الخامس : أن قول القائل : إن حكم الوهم والخيال إنما يقبل فى الحسيّات دون العقليات إنما يصح إذا ثبت أن فى الخارج موجودات لا يمكن أن تُعرف بالحس بوجهٍ من الوجوه ، وهذا إنما يثبت إذا / ثبت أن فى الوجود الخارجى ما لا يمكن الإشارة الحسية إليه ، وهذا أول المسألة ، فإن المثبتين يقولون : ليس فى الوجود الخارجى إلا ما يمكن الإشارة الحسية إليه ، أو لا يُعقل موجودٌ[3] فى الخارج إلا كذلك . ص ٤

فإذا قيل لهم : حكم الوهم والخيال مقبول فى الحسيات دون العقليات . والمراد بالعقليات موجودات خارجة قائمة بأنفسها لا يمكن الإشارة الحسية إليها .

قالوا : إبطالكم لحكم الفطرة الذى سميتموه الوهم والخيال ، موقوف على ثبوت هذه العقليات ، وثبوتها موقوف على إبطال هذا

(١) انسدت : كذا فى (ر) ، وفى (د) : استدت . ولم ترد الكلمة فى (هـ) .
(٢) تعود نسخة (ر) بعد كلمة « العقلية » إلى الانقطاع .
(٣) د : موجوداً ، والتصويب من (هـ) .

الحكم ، وإذا لم يثبت هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، كان هذا من الدّوْر الممتنع .

السادس : أن يُقال : إن أردتم بالعقليات ما يقوم بالقلب من العلوم العقليّة الكلية ونحوها ، فليس الكلام هنا فى هذه ، ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس ولا الخيال فى مثل هذه العلوم الكليّة العقلية ، وإن أردتم بالعقليات موجودات خارجة لا يمكن الإشارة الحسية إليها ، فلم قلتم : إن هذا موجود ، فالنزاع فى هذا ، ونحن نقول : إن بطلان هذا معلوم بالبديهة .

السابع : أن يُقال : الوهم والخيال يُراد به ما كان مطابقاً وما كان مخالفاً ، فأمّا المطابق ، مثل توهم الإنسان لمن هو عدوه أنه عدوه ، وتوهم الشاة أن الذئب يريد أكلها ، وتخيل الإنسان لصورة ما رآه فى نفسه بعد مغيبه ، ونحو ذلك ، فهذا الوهم والخيال حقٌ ، وقضاياه صادقة ، وأمّا غير المطابق : فمثل أن يتخيل الإنسان أن فى الخارج ما لا وجود له فى الخارج ، وتوهمه ذلك مثل من يتوهم فيمن يحبه أنه يبغضه ، ومثل ما يتوهم الإنسان أن الناس يحبونه ويعظّمونه ، والأمر بالعكس ، والله لا يحب كل [مختال][1] فخور ، فالمختال الذى يتخيل فى نفسه أنه عظيم ، فيعتقد فى نفسه أكثر مما يستحقه ، وأمثال ذلك .

قالوا : وإذا كان الأمر كذلك ، فلم قلتم : إن حكم الفطرة بأن الموجودّين إما متباينان وإما متحايثان من حكم الوهم والخيال الباطل ، ونحن نقول : إنه من حكم الوهم والخيال المطابق ؟

(١) مختال : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

فإذا قلتم : إن العقل دلَّ على أنه باطل ، كان الشأن فى المقدمات التى ينبنى عليها ذلك ، وتلك المقدمات أضعف فى الفطرة من هذه المقدمات ، فكيف يُدفع الأقوى بالأضعف ؟

ظ ٤ **الثامن** : أن المثبتين/قالوا : بل المقدمات المعارضة لهذا الحكم هى من الوهم والخيال الباطل ، مثل إثبات الكليات فى الخارج ، وتصور النفى والإثبات المطلقين ثابتين فى الخارج ، وتصور الأعداد المجردة ثابتة فى الخارج ، فإن هذه المتصورات[١] كلها لا تكون إلا فى الذهن ، ومن اعتقد أنها ثابتة فى الخارج فقد توهم وتخيل ما لا حقيقة له ، وجعل هذا التوهم[٢] والخيال الباطل مقدمة فى دفع القضايا البديهية .

التاسع : أن يُقال : لا نسلِّم أن فى الفطرة قضايا تستلزم نتائج تناقض ما حكمت به أولا كما يدَّعونه ، فإن هذا مبنى على أن المقدمات المستلزمة ما يناقض الحكم الأول مقدمات صحيحة ، وليس الأمر كذلك ، كما سنبيِّنه إن شاء الله تعالى ، فإن هذه المقدمات هى النافية لعلو الله على خلقه ومباينته لعباده ، والمقدمات المستلزمة لهذا ليست مسلَّمة ، فضلا عن أن تكون بديهية .

الوجه العاشر : أن الذين جعلوا هذه القضايا من حكم الوهم الباطل هم طائفة من نفاة الصفات الجهمية ، من المتكلمين ، والمتفلسفة ، ومن تلقَّى ذلك عنهم ، وهذا معروف فى كتب ابن سينا ومن اتَّبعه من أهل المنطق .

(١) هـ : التصورات .

(٢) هـ : الوهم .

وكثير من أهل المنطق ، كابن رشد الحفيد وغيره ، يخالف ابن سينا فيما ذكره فى هذا الباب فى الإلـٰهيات والمنطقيات ، ويذكر أن مذاهب الفلاسفة المتقدمين بخلاف ما ذكره ، وأما الأساطين قبله فالنقل عنهم مشهور بخلافهم فى هذا الباب .

والمقصود أن هذا الكلام عامة من تكلم به من المتأخرين أخذوه من ابن سينا . ومن تدبر كلامه وكلام أتباعه فيه وجده فى غاية التناقض والفساد ، فإنه **قال فى « إشاراته »** – التى هى كالمصحف لهؤلاء المتفلسفة الملحدة – لما ذكر مواد القياس ، وتكلم عن[1] « القضايا من جهة ما يصدق بها[2] » وذكر أن : « أصناف[3] القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجرى مجراهم أربعة : مسلَّمات ، ومظنونات وما معها . ومشتبهات بغيرها ، ومتخيَّلات[4] » .

كلام ابن سينا فى « الإشارات » عن الخيال والوهميات وتعليق ابن تيمية على كلامه

قلت : المتخيلات هى مواد القياس الشعرى ، والمشتبهات هى مواد السوفسطائى ، وما قبل ذلك هو مواد البرهانى والخطابى والجدلى .

قال[5] : « والمسلمات : إما معتقدات ، وإما مأخوذات . والمعتقدات[6] أصنافها ثلاثة :/الواجب قبولها ، والمشهورات ،

(١) فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى القسم الأول ، النهج السادس ، الفصل الأول . ٣٨٩/١ فقال : « إشارة .

(٢) الإشارات : إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها أو نحوه .

(٣) عند كلمة « أصناف » تعود نسخة (ر) من جديد .

(٤) الإشارات : ومخيلات .

(٥) الإشارات والتنبيهات ٣٩٠/١ – ٣٩١ .

(٦) الإشارات : والمعتقدات أيضا (وفى نسخة بدون كلمة « أيضا ») .

والوهميات . والواجب قبولها : أَوَّليَّات ، ومشاهدات . ومجرَّبات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا أقيستها معها[(١)] » .

وتكلم عن القضايا الواجب قبولها[(٢)] بما ليس هذا موضعه ، وقد بُسط الكلام فيما فى منطقهم اليونانى من الفساد – مثل كلامهم فى الفرق بين الذاتيات واللازمة للماهية ، ودعواهم أن الحد الحقيقى يفيد تعريف الماهية ، وأن الحقائق مركَّبة من الأجناس والفصول ، وكلامهم فى الكليَّات الخمسة ، وما ذكروه فى مواد البرهان ، ودعواهم أن التصورات المكتسبة لا تُنال[(٣)] إلا بحدهم ، والتصديقات المكتسبة لا تحصل إلا بمثل قياسهم ، وغير ذلك مما ليس هذا موضعه .

والمقصود هنا أنه قال[(٤)] : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاءً شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة[(٥)] ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن يُتمثَّل[(٦)] ذلك

---

(١) أقيستها معها : كذا فى (د) ، (هـ) . وفى (ر) : أقيستها ما معها . وفى « الإشارات » ٣٩١/١ : قياساتها معها .

(٢) انظر « الإشارات » ٣٩٢/١ – ٣٩٩ .

(٣) ر : لا تحصل ، وليست العبارة فى (هـ) .

(٤) الإشارات والتنبيهات ٤٠٣/١ – ٤٠٥ .

(٥) محسوسة : كذا فى (ر) ، (هـ) ، « الإشارات » ، وفى (د) : بمحسوسه .

(٦) الإشارات : تتمثل .

الوجود فى الوهم ، ولهذا كان الوهم[(١)] مساعداً للعقل فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادئ ، فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه . وهذا الصنف من القضايا[(٢)] أقوى فى النفس من المشهورات التى ليست بأوّليّة ، وتكاد تشاكل الأوّليّات وتدخل فى المشبّهات بها ، وهى أحكام للنفس فى أمور متقدّمة على المحسوسات ، أو أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يُظَّن فى المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه[(٣)] لا بد من خلاء ينتّهى [إليه] الملاء[(٤)] إذا تناهى ، وأنه لابد فى كل موجود أن يكون[(٥)] مشاراً إلى جهة وجوده[(٦)] .

وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة ، وإنما يثلم[(٧)] فى شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم / الحكمية ، ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك ، لشدة استيلاء الوهم على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان فى المحسوسات ظ ٥

---

(١) الإشارات : ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا تتمثل فى الوهم ، ولهذا ما يكون الوهم . .

(٢) وهذا الصنف من القضايا : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : وهذا الضرب فى القضايا ، وفى « الإشارات » ٤٠٣/١ : وهذا الضرب من القضايا .

(٣) الإشارات : أن .

(٤) فى (د) : لم تظهر كلمة « خلاء » بوضوح ، وسقطت كلمة « إليه » . والمثبت هو الذى فى (ر) ، (هـ) وهو موافق لما فى الإشارات ٤٠٤/١ . وستتكرر العبارة مرة أخرى وفيها ما سقط هنا ، ص ١٠٢ .

(٥) الإشارات : من أن يكون .

(٦) ر ، هـ : وجودها .

(٧) الإشارات ٤٠٥/١ : تثلم .

فهو مدفوع منكر ، بل إنه باطل شنع[١] ، بل تكاد أن تكون الأوليات[٢] والوهميات التى لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس »[٣] .

قلت : وقد ذكر فى غير هذا الموضع شرح القوى الدراكة ، وذكر القوة التى تتخيل بها المحسوسات والتى تحفظ بها ، وسمى[٤] الأولى على اصطلاحهم « الحس المشترك » والثانية « الخيال » .

قال[٥] : « وأيضا فالحيوانات[٦] – ناطقها وغير ناطقها – تدرك فى[٧] المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس : إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده ، فعندك قوة هذا شأنها ، وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ[٨] هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها ، غير الحافظ[٩] للصور » وهذه هى الذاكرة[١٠] .

(١) بل إنه باطل شنع : كذا فى (د) ، (ر) ، (هـ) : وفى « الإشارات » ١/٤٠٥ : وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة .

(٢) الإشارات : بل تكاد أن تكون من الأوليات – وفى نسخة بدون كلمة « من » .

(٣) ولا تنعكس : كذا فى (ر) ، وفى (د) : ىنعكس ، وفى (هـ)الكلمة غير منقوطة . وفى « الإشارات » : ولا ينعكس .

(٤) د ، ر ، هـ : وسماً .

(٥) فى « الإشارات والتنبيهات » ٢/٣٥٤ – ٣٥٥ .

(٦) الإشارات : وأيضا فإن الحيوانات .

(٧) ر : يدرك من . (٨) ر ، هـ : تحفظه .

(٩) الإشارات : الحافظة .

(١٠) د : وهذه هى الدراكة ؛ هـ : وهى الذاكرة ؛ وليست هذه الكلمات فى « الإشارات » .

قال[١] : « وتجد قوة أخرى لها[٢] أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركِّب أيضا الصور بالمعانى وتفصلها[٣] عنها ، وتُسمَّى عند استعمال العقل مفكِّرة ، وعند استعمال الوهم متخيلة ، وكأنها قوة[٤] ما للوهم ، وبتوسط[٥] الوهم للعقل[٦] » .

قلت : والمقصود أن يُعرف اصطلاحهم ومرادهم بلفظ الخيال والوهم ونحو ذلك ، وأن الخيال هو تصور الأعيان المحسوسة فى الباطن . والوهم تصور المعانى التى ليست محسوسة فى تلك الأعيان . وكلاهما تصور معيَّن جزئى ، والعقل هو الحكم العام الكلّى ، الذى لا يختص بعين معيَّنة ولا معنى معيَّن .

وإذا عُرف ذلك فيُقال : هذه القوة فى الباطن بمنزلة القوى الحسيَّة فى الظاهر ، والقدح فيها كالقدح فى الحسِّيَّات ، وهذه القوة لا يجوز أن يناقض[٧] تصورها للمعقول ، كما لا يناقض سائر القوى الحسية

(١) الإشارات والتنبيهات ٣٥٧/٢ .

(٢) الإشارات : وتخدمها قوة رابعة لها .

(٣) ر : وتفصيلها .

(٤) الإشارات : . . متخيلة ، وسلطانها فى الجزء الأول من التجويف الأوسط ، كأنها قوة .

(٥) وبتوسط : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : ويتوسط . وفى الإشارات : ويتوسط .

(٦) عرض ابن سينا للموضوعات السابقة فى أكثر كتبه ورسائله ، انظر الشفاء : الطبيعيات : (٦) النفس ، ص ٣٥ - ٣٧ ، تحقيق قنواتى وزايد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٣٩٥/١٩٧٥ ؛ النجاة ١٦٢/٢ - ١٦٣ ، ط . الكردى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ ؛ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات : رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٢٨ - ٢٩ ، رسالة القوى الإنسانية ، ص ٦٢ - ٦٣ ، ط . هندية ، القاهرة ، ١٣٢٦/١٩٠٨ .

(٧) ر : تناقض ؛ د : بناقض ، هـ : غير منقوطة .

ص ٦ للمعقول ، لأن[١] المعقولات أمور / كلية تتناول هذا المعيَّن وهذا المعيَّن ، سواء كان جوهراً قائما بنفسه ، أو معنى فى الجوهر والحس الباطن والظاهر ، لا يتصور إلا أموراً معينة فلا منافاة بينهما . فالحس الظاهر يدرك الأعيان المشاهدة وما قام بها من المعانى الظاهرة كالألوان[٢] والحركات ، والذى سموه الوهم جعلوه يدرك ما فى المحسوسات من المعانى التى لا تدرك بالحس الظاهر ، كالصداقة والعداوة ونحو ذلك ، والتخيل هو بمثل تلك المحسوسات فى الباطن ، ولهذا جعلوا الإدراكات[٣] ثلاثة : الحس ، والتخيل ، والعقل .

قال ابن سينا[٤] : « الشئ يكون محسوساً[٥] عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته فى الباطن ، كزيد الذى أبصرته مثلا ، إذا غاب عنك فتخيلته ، وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيدٍ مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره . وهو عندما يكون محسوساً تكون غشيته[٦] غواش غريبة عن ماهيته[٧] ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيَّته ، مثل : أَيْنٍ ، وَوَضْعٍ ، وكَيْفٍ[٨] ، ومقدارٍ بعينه ، لو

---

(١) د : لين .

(٢) د : كالأكوان .

(٣) ر : الإرادات .

(٤) فى « الإشارات والتنبيهات » ٢/٣٤٣ - ٣٤٧ .

(٥) الإشارات : الفصل الثامن : تنبيه : الشئ قد يكون محسوساً .

(٦) تكون غشيته : كذا فى (د) ، (ر) وفى هـ كلمة « تكون » غير منقوطة . وفى « الإشارات » ٣٤٤/٢ : يكون قد غشيته .

(٧) ر : عربيه غير ماهيته .

(٨) ر ، هـ : أين وكيف ووضع .

توهمت [١] بَدَله غيره لم يؤثر [٢] فى حقيقة ماهية إنسانيته . والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خُلق منها ، لا يجردها عنه [٣] ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته [٤] ، ولذلك لا يتمثل فى الحس إلا ظاهر صورته [٥] إذا زال . وأما الخيال [٦] الباطن فيتخيله [٧] مع تلك العوارض ، لا يقتدر [٨] على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى يتعلق [٩] بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها . وأما العقل فيقتدر [١٠] على تجريد الماهية المكنوفة [١١] باللواحق الغريبة [١٢] المشخَّصة [١٣] . مستثبتا [١٤] إياها حتى كأنه عَمِل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً . وأما ما هو فى ذاته برئ عن الشوائب المادية ، ومن اللواحق

(١) الإشارات ٣٤٤/٢ : لو توهم .

(٢) يؤثر : كذا فى (ر) . وفى (د) ، (هـ) : الكلمة غير منقوطة . وفى « الإشارات » : تؤثر .

(٣) الإشارات : لا يجرده عنها .

(٤) ر : بين حسية ومادية .

(٥) فى الحس إلا ظاهر صورته : كذا فى (ر) ، (هـ) ؛ وفى (د) : فى الحس إلا ظاهر صوته ؛ وفى « الإشارات » ٣٤٤/٢ : فى الحس الظاهر صورته .

(٦) ر : وأما التخيل .

(٧) الإشارات ٣٤٥/٢ : فيخيله .

(٨) لا يقتدر : كذا فى (د) ، وفى (ر) ، (هـ) ، الإشارات : لا يقدر ، وسترد فيما بعد ، فى ص ٣٤ : لا يقتدر .

(٩) الإشارات ٣٤٥/٢ : التى تعلق وسترد فيما بعد ص ٣٤ : تعلق .

(١٠) ر ، هـ : فيقدر .

(١١) ر ، هـ : المكتوفة .

(١٢) ر ، هـ : العربية .

(١٣) الإشارات ٣٤٦/٢ : المشخشة .

(١٤) د : مستثنيا ؛ هـ : متثبتاً .

الغريبة[١] ، التى لا تلزم [ماهيته عن ماهيته][٢] ، فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به ، بعده[٣] لأن يعقل[٤] ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله فى جانب[٥] ما من شأنه أن يعقله » .

ظ ٦ **قلت** : هذا الكلام هو من أصول أقوالهم ، / ومنه وقعوا فى الاشتباه والالتباس ، حتى صاروا فى ضلال عظيم .

الرد المفصل على كلام ابن سينا

فإنه يقال : **قوله** : « وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره[٦] » .

أتعنى به أن ذلك الإنسان المعقول الذى يكون لهذا ولهذا[٧] ، هو شئ ثابت فى الخارج ، هو بعينه لهذا المعين ولهذا المعين، مغاير للإنسان المعين ، ولصفاته القائمة به ؟

أم تعنى به الإنسان المعقول الكلى الثابت فى العقل ، الذى يتناول المعينات تناول اللفظ العام لمفرداته ؟

فإن أردت الأول فهذا باطل لا حقيقة له ، ونحن نعلم بالضرورة أن هذا الإنسان المعين ليس فيه شىء من الإنسان المعين الآخر ، بل كل

(١) ر ، هـ : ومن اللواحق العربية ؛ الإشارات : واللواحق الغريبة .

(٢) ر : التى لا تلزم ماهية : وفى (هـ) كلمة « يلزم » غير منقوطة ؛ وفى (د) : التى لا يلزم ماهية . وأما فى الإشارات ٣٤٦/٢ : التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، وهو الذى أثبته ، وسيذكره ابن تيمية فيما يلى ، ص ٣٦ .

(٣) ر : بعده ؛ د ، هـ : بعده (غير منقوطة) والمثبت هو الذى فى « الإشارات » ٣٤٦/٢ .

(٤) الإشارات ٣٤٧/٢ : لأن يعقله .

(٥) الإشارات ٣٤٧/٢ : من جانب .

(٦) وهو الذى سبق من كلام ابن سينا ، ص ٢٤ .

(٧) د : لهذا وهذا .

منهما مختص[١] بذاته وصفاته ، ولم[٢] يشتركا فى شىءٍ ثابت فى الخارج أصلا ، ولهذا يكون أحدهما موجوداً مع عدم الآخر وبالعكس ، ويموت أحدهما مع حياة الآخر وبالعكس ، ويتألم أحدهما مع لذة الآخر وبالعكس .

كلام الرازى فى «شرح الإشارات»

ولهذا قال الشارحون لكلامه **كالرازى**[٣] : «إن الشخص المعيَّن إما أن يُدرك بحيث يمنع نفس إدراكه من الشركة ، وإما أن لا يكون كذلك[٤]».

والأول لا يخلو : إما أن يتوقف حصول ذلك الإدراك على وجود ذلك المدرَك فى الخارج أو لا يتوقف .

فهذه أقسام ثلاثة[٥] : أولها : الإدراك الذى يجتمع فيه الأمران[٦] ، وهو أن يكون مانعاً من الشركة ، ويكون متوقفاً على وجود المدرَك فى الخارج ، وهذا هو إدراك الحس ، فإنى إذا أبصرت زيداً ، فالمبصَر يمنع لذاته من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين ، وهذا الإبصار لا يحصل إلا عند حصول المدرَك فى الخارج .

---

(١) ر : يختص .

(٢) ر ، هـ : لم .

(٣) فى كتابه «شرح الإشارات» ومنه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية (رقم ٢٢٤ الفلسفة والمنطق) وستقابل الكلام التالى عليه ، ظ ١٢٤ .

(٤) شرح الإشارات : ... بحيث يمنع نفس إدراكه من ذلك . وسقطت عبارة : «من الشركة وإما أن لا يكون» وبدلاً من كلمة «كذلك» فى المصورة «وذلك» .

(٥) كلمة «ثلاثة» غير واضحة فى (د) . وهى واضحة فى مصورة «الإشارات» .

(٦) الإشارات : الأثران .

وثانيها : أن يحصل فيه أحد الموضعين دون الآخر[١] ، فيكون مانعاً من الشركة ، ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجى ، وهو التخيل . فإنى إذا شاهدت زيداً ثم غاب ، فإنى أتخيله على ما هو عليه من الشخصية ، فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة ، وأما هذا[٢] الإدراك فإنه لا يتوقف على وجود[٣] المدرَك فى الخارج ، فإنى يمكننى أن أتخيله بعد عدمه .

وثالثها : أن يخلو عن الموضعين جميعا ، فلا يكون مانعاً من الشركة ، ولا موقوفاً على وجود المدرك فى الخارج ، وهو المسمَّى بالإدراك العقلى » .

ص ٧ / **قلت** : فقد بيّنوا أن الإدراك العقلى هو ما لا يمنع الشركة ، ولا يُشترط فيه وجود المدرَك من خارج . ومعلوم أن هذا هو إدراك الكليات الثابتة فى العقل . وإذا كان كذلك ، **فقوله**[٤] : « وهو عندما يكون محسوساً [تكون][٥] غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته » كلام يستلزم أن يكون فى الخارج شيئان : أحدهما : ماهية مجرَّدة عن المحسوسات ، والثانى : محسوسات غشيت تلك الماهية المجرَّدة المعقولة الثابتة فى الخارج ، وهذا باطل يعلم بطلانه بالضرورة مَنْ تصور ما يقول .

تعليق ابن تيمية

عود لمناقشة ابن سينا

(١) الإشارات : الثانى .

(٢) عبارة « وأما هذا » فى أول ص ١٢٥ من المصورة .

(٣) بعد كلمة « وجود » تنقطع نسخة (ر) .

(٤) أى ابن سينا ، وسبق ورود كلامه . ص ٢٤ – ٢٥ .

(٥) تكون : ساقطة من (د) .

فإنه إن كان المعقول المجرَّد لا يكون إلا فى النفس ، فكيف يكون فى الخارج معقولٌ مجرَّد تقارنه المعيَّنات المحسوسة واحداً بعد واحد ، أو تقارنه تارة وتفارقه أخرى ؟ وقوله[١] : « مثل : أَيْن ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه ، لو توهمت بدله غيره ، لم يؤثر فى حقيقة ماهية إنسانيته » .

يقال له : نعم إذا تصوّرنا بدل المعنى غيره ، لم يؤثر فيما فى النفس من الإنسان المعقول الكلّى المجرد ، فإن مطابقته لهذا المعيَّن كمطابقته لهذا المعيّن ، كما لا يؤثر ذلك فى لفظ الإنسان المطلق ، فإن مطابقته لهذا المعيّن كمطابقته لهذا المعيَّن ، فشمول اللفظ ومعناه الذى [هو][٢] فى الذهن سواء ، لكن ذلك المعين إذا توهمنا بدله غيره ، لم يكن فى ذلك البدل من هذا المعيَّن شئ أصلا ، بل كان البدل نظيره وشبيهه ومثله ، فإما أن يكون هو إيَّاه ، أو يكون فى الخارج حقيقة معينة فى هذا المعيّن ، هى نفسها[٣] حقيقة ثابتة فى هذا المعيَّن ، فهذا هو محل الغلط .

ويُقال لمن ظن هذا : لما خلق الله هذا المعين ، كانت تلك الحقيقة موجودة قبله أو حدثت معه ؟

فإن حدثت معه ، فهى معينّة ، لا مطلقة كليَّة ، لأن[٤] الكلِّى لا يتوقف على وجود هذا المعين ، وإن كانت موجودة قبله ، فإن كانت

---

(١) وهو ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٤ — ٢٥ .

(٢) هو : زيادة فى (هـ) .

(٣) د : بعضها ، والمثبت من (هـ) .

(٤) د : لين .

مجرّدة عن الأعيان لم يحتج فيها إلى شئ من المعينات ، وإلا فالقول فى مقارنتها لذلك المعين كالقول فى هذا .

وأيضا فإنه يُقال : هل انتقلت من[١] غيره وقارنته ؟ أو قامت به وبغيره ؟ فإن انتقلت من غيره فارقت ذلك المعيّن ، /فثبت أن المعيّن لا يحتاج إلى مطلق يقارنه ، وإن قامت به وبغيره ، فإما أن يكون جوهراً أو عرضا ، فإن كانت عرضاً فالعرض الواحد لا يكون فى محلين . وإن كانت جوهراً فالجوهر الواحد لا يكون فى محلين .

ظ ٧

فإن قال : هذا فى الجواهر المحسوسة ، وأما الجواهر المعقولة فقد تقوم بمحلين .

قيل : إن أردت بالجواهر المعقولة ما فى القلوب ، فتلك أعراض لا جواهر . وإن أردت هذه الكليّات التى تدّعى وجودها فى الخارج ، فتلك لا محل لها عندك ، فضلا عن أن تقوم بمحلين .

وهذا أيضاً مما يناقض قولهم : إن المطلق جزء من المعيّن ، فكيف يكون ما لا يتخصص بحيِّز ولا مكان جزءاً مما يتخصص بحيِّز ومكان ؟

وإذا قال القائل : المعقول الذى لا حيِّز له ولا مكان ولا جهة ولا يُشار إليه ، جزءٌ وبعضٌ وداخل فى هذا الجسم المتحيز ، الذى له مكان وجهة وحيّز – لَعَلِمَ كل عاقل فساد ما يقول . وهذا حقيقة قول هؤلاء .

وأيضا ، فتلك الحقيقة المجرَّدة المطلقة إذا كانت كلية ، والكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وكانت جزءاً من المعيّن – كان فى

(١) د : عن .

كل معيّنٍ كليات كثيرة ، لا يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها ، فيكون فى كل إنسان معيّن حيوان كلّى ، وناطق كلّى ، وإنسان كلّى ، وجسم كلّى ، وحساس كلّى ، وقائم بنفسه كلّى ، وجوهر كلّى ، وموجود كلّى ، ومخلوق كلّى ، وآكل كلّى ، وشارب كلّى ، ومتنفس كلّى ، وأمثال ذلك مما يمكن أن يُوصف به الإنسان .

ومن المعلوم بصريح العقل أن الكلِّى الذى قد يعم جزئيات[1] كثيرة لا يكون بعض جزئى واحد ، فإن الكثير لا يكون بعض القليل وجزءه ، ولا يكون ما يتناول أموراً كثيرة ويشملها ويعمها ، أو يصلح لذلك ، بعض واحد لا يقبل العموم والشركة .

وقوله[2] : « والحس[3] يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خُلق منها ، لا يجردها عنه ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية » .

فيُقال : هذا مبنى على أن فى الخارج شيئاً موجودا فى هذا الإنسان المعيّن ، عرض له هذا الإنسان المعيّن ، وهذا مكابرة للحس والعقل . والمادة التى خُلق منها بدنه ليست موجودة الآن ، بل استحالت وعدمت ، وليس فيه الساعة منىٌّ أصلا .

وقوله : « لا يجردها عنه » إنما يصح لو كان هنا مادة موجودة مغايرة/لهذا البدن المشهود ، حتى يمكن تجريد أحدهما عن الآخر . نعم إن أُريد بالمادة البدن ، وأن الروح مقارنة للبدن ، فهذا كلام صحيح .

ص ٨

(١) د ، هـ : جزيات .

(٢) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٣) د : الحس .

لكن الروح معينة ، والبدن معيّن ، ومقارنة أحدهما الآخر ممكن ، وهؤلاء يشتبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه ، بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها[1] وتجريدها عنها ، والفرق بين هذا وهذا أبين من أن يحتاج إلى بسط .

وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر ، فيأخذون لفظ « التجريد » و « المقارنة » بالاشتراك ، ويقولون : العقول المفارقة للمادة[2] ، ولا يميّزون بين كوْن الروح قد تكون مقارنة للبدن ، وبين المعقولات الكليّة التي لا تتوقف على وجود معين ، فإن الروح – التي هي النفس الناطقة – موجودة في الخارج ، قائم[3] بنفسه ، إذا فارقت البدن .

وأما العقليات الكليّة المنتزعة من المعيّنات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان ، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن ، وتجريد الكليات عن المعيّنات .

وأما قوله[4] : « وكذلك[5] لا يتمثل في الحس إلا ظاهر صورته » .

فسبب هذا أن الحس لا يدركه كله ، وإن كان كله محسوساً ، بمعنى أنه يمكن إحساسه ورؤيته في الجملة ، ولكن باطنه ليس بمحسوس لنا

---

(١) د ، هـ : لجزياتها .
(٢) هـ : المادة .
(٣) قائم : كذا في النسختين ، والروح تذكر وتؤنث .
(٤) أي ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .
(٥) وكذلك : كذا في النسختين ، وسبقت في (د) ، (هـ) ، (ر) ، الإشارات : ولذلك .

عند رؤية ظاهره ، لا لعدم[١] إمكان إحساسه ، لكن لاحتجاب باطنه ، أو لمعنى آخر .

وهذا أيضا [من][٢] مثارات غلطهم ، فإنهم قد لا يفرِّقون فى المحسوس بين ما هو محسوس بالفعل لنا ، وبين ما يمكن إحساسه ، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه . فإن عنى بالمحسوس الأول ، فلاريب أن الأعيان منها ما هو محسوس ، ومنها ما ليس بمحسوس ، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوساً لنا ، فلا نشهده الآن ، بل هو غيب عنا ، ولكن هو مما يمكن إحساسه ، ومما يحسه الناس بعد الموت .

ولهذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسيم الأمور إلى غيب وشهادة ، قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ [سورة البقرة : ٣] .

وقال : ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ﴾ [سورة هود : ٤٩] .

وقال : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِى لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ والشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَـنُ الرَّحِيمُ ﴾ [سورة الحشر : ٢٢] .

وأما هؤلاء فيقسِّمونها إلى محسوس ومعقول . والمعقول فى الحقيقة : ما كان فى العقل ، وأما الموجودات الخارجية فممكن أن ينالها الحس ، وأن يوقف الإحساس بها على شروط/متيقنه[٣] الآن . ظ ٨

---

(١) عبارة « لا لعدم » مطموسة فى (د) وأثبتها من (هـ) .

(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) متيقنة : كذا فى (د) وإن كانت الكلمة غير واضحة تماما . وفى (هـ) : الكلمة غير منقوطة ، وتقرأ : منتفية .

وأما قوله[١] : « وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق[٢] بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها » .

فيقال له : هذه[٣] حجة عليكم ، فإن ما يتخيله الإنسان فى نفسه إنما هو موجود فى نفسه ، فالصورة الخيالية ليست موجودة فى الخارج ، ولا يشترط فى التخيل ثبوت المتخيل فى الخارج .

وقولكم : « يتخيله مع تلك العوارض » إثبات لشيئين ، ولا حقيقة لذلك ، بل لم يتخيل إلا الصورة التى هى عرض قائم بنفسه .

وقولكم : « فهو يتمثل صورته[٤] مع غيبوبة حاملها » كلام ملتبس ، فإن الصورة التى تخيلها فى نفسه ليس لها حامل فى الخارج ، وحامل الصورة التى فى الخارج هو موجود معها ، فالصورة المحمولة فى الخارج ليست عين ما فى نفسه ، وما فى نفسه ليست الصورة المحمولة .

والتحقيق أنه يتخيل الصورة مع غيبوبتها بالكلِّيَّة عن حسِّه الظاهر ، ليس مع غيبوبة حاملها قط ، سواء عنى بالصورة نفس الشخص المتصور[٥] ، أو نفس الشكل القائم به .

وقوله[٦] : « إن الخيال يتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٢) جاءت من قبل ، ص ٢٥ : يتعلق .

(٣) د : هذا . والمثبت من (هـ) .

(٤) هـ : الصورة .

(٥) هـ : المصور .

(٦) أى ابن سينا ، وسبق ورود هذا النص ، ص ٢٥ . ولكنه فى هذا الموضع لم يلتزم بما ورد سابقا وإنما اختصر أحيانا ، وغيّر الألفاظ أحيانا أخرى .

تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرِّدها عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلَّق بها الحس ، وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة[١] باللواحق الغريبة[٢] المشخَّصة مستثبتا[٣] إياها ، حتى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولا » .

فقد يُعترض على ذلك بأن يُقال : إنه يقتضى أن تجريد الخيال الكلِّى من جنس تجريد العقل ، فإن ما يتخيله المختال هو مثال المحسوس المعين ، فلم يجرِّد منه معنى كلِّى أصلا ، لكن إن ارتسم[٤] فيه صورة تشاكله ، كما ترتسم فى الحائط صورة تشاكل الصورة المعيَّنة ، ثم قد يتخيل المعيَّن بجميع صفاته ، وقد يتخيل بعضها دون بعض ، وقد يتصور عينه مع مغيب صورة بدنه –كان المتصوَّر حقيقته المعينة ، كالروح دون الإنسانية المطلقة .

وأما العقل فقد يُراد به عقل الصورة المعينة ، فهو من /جهة كونه تصوراً معيَّناً من جنس التخيل ، ومن جهة كونه لا يختص بشكل معيَّن من جنس تصور العقل .

ص٩

وقد يُراد بالعقل تصور الكلِّى المطلق ، كتصور الإنسان المطلق ، وجوابه أن الإنسان المطلق قد يُتخيل مطلقاً ، والبهائم لها تخيل كلِّى ، ولهذا إذا رأت الشعير حنَّت إليه ، ولولا أن فى خيالها صورة مطلقة مطابقة لهذا الشعير وهذا الشعير ، لم تطلب هذا المعين حتى تذوقه ،

(١) د : المكتوفة .
(٢) هـ : العربية .
(٣) د : مستثنيًا .
(٤) هـ : لكن ارتسم .

فطلبها له إذا رأته يقتضى أنها أدركت أن هذا مثل الأول ، وإنما تدرك التماثل إذا كان فى النفس صورة تطابق المتماثلين يُعتبر بها تماثلها .

لكن يُقال : فحينئذ لا فرق بين التخيل والتعقُّل من جهة كون كل منهما يكون معيناً ويكون مطلقا ، وكل منهما ليس عين ما فيه هو عين الموجود فى العقل بل مثاله .

فقوله[١] : « حتى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولاً » .

تحقيقة أن المحسوس لم يُعمل به شئ أصلاً ، ولا فيه معقول أصلا ، بل العقل تمثَّل معقولاً يطابق المحسوس وأمثاله .

وقوله[٢] : « وأما ما هو فى ذاته برىء عن الشوائب المادية وعن اللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته[٣] ، فهو معقول لذاته » .

ففيه كلامان :

أحدهما : أن يُقال : ثبوت مثل هذا المعقول تبع لثبوت المعقول المنتزع من المحسوس ، وذلك ليس إلا فى العقل ، لا وجود له فى الخارج ، فيكون المعقول المجرَّد كذلك ، وحينئذ فليس فى ذلك ما يقتضى أن يكون فى الخارج معقول مجرَّد .

الثانى : أن يُقال : ثبوت هذه المعقولات المجرَّدة فى الخارج فرع إمكان وجودها ، وإمكان وجودها مبنى على إمكان وجود ما لا يمكن

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥

(٢) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٣) انظر ما سبق ، ص ٢٥ .

الإحساس به ، فلا يجوز إثبات إمكان وجود ذلك بناءً على وجود هذه المجرّدات، لأن ذلك دَوْر قَبْلِى ، وهو ممتنع .

والمقصود أن فى كلامهم ما يقتضى أنه ليس فى المعقولات إلا ما يعقله العاقل فى نفسه ، مثل العلم الكلى ، وقد يدَّعون ثبوت هذه المعقولات فى الخارج فيتناقضون ، وهذا موجود فى كلام أكثرهم ، يقولون كلهم : الكليات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان ، ثم يقول بعضهم : إن الكليات تكون موجودة فى الخارج ، ولهذا كثيراً ما يرد بعضهم على بعض فى هذا الموضع ، و[هو] من[1] أصول ضلالاتهم ومجازاتهم . وكلامهم فى المعقولات المجردة من هذا النمط ، وليس لهم دليل على إثباتها ، وإذا حُرِّر ما يجعلونه دليلا لم تثبت[2] إلا أمورٌ[3] معقولة فى الذهن .

واسم « الجوهر » عندهم يُقال على خمسة أنواع ، على : العقل ، والنفس ، والمادة ، والصورة ، والجسم ، وهم متنازعون فى واجب الوجود : هل هو داخل فى مسمًّى « الجوهر » على قولين ، فأرسطو وأتباعه يجعلونه من مقولة الجوهر ، وابن سينا وأتباعه لا يجعلونه من مقـــولة[4] الجوهر ، وأذا حُرِّر ما يثبتونه من العقل والنفس والمادة والصورة ، لم يوجد عندهم إلا ما هو معقول فى النفس أو ما هو جسم ، أو عرض قائم بجسم ، كما قد بُسط فى موضعه .

(١) د : ومن ، والمثبت من (هـ) .

(٢) فى الأصل(د) : لم يثبت ، وفى (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

(٣) د ، هـ : إلا أمورا ، وهو خطأ . والكلام عائد عليهم .

(٤) هـ : من مادة .

والمراد هنا أن يُعرف أن المعقولات التى هى العلوم الكلية الثابتة فى النفس لا ينازع فيها عاقل. وكذلك تصور المعيَّنات الموجودة فى الخارج، سواء كان المتصوَّر عيناً قائمة بنفسها، أو معنى قائماً بالعين، وسواء سُمِّى ذلك التصور تعقلا[1] أو تخيلاً أو توهماً، فليس المقصود النزاع فى الألفاظ، بل المقصود المعانى.

وإذا عُرف أن الإنسان يقوم به تصور لأمور معينة موجودة فى الخارج، وتصور كلِّى مطابق للمعيَّنات، تبين ما وقع من الاشتباه فى هذا الباب.

فقول القائل: إن حكم الوهم أو الخيال [2] قد يناقض حكم العقل: إذا أراد به [أن][3] التصور المعيَّن الذى فى النفس لما هو محسوس، أو لما لم يحسه، كالعداوة والصداقة، قد يناقض العقل الذى حكمه كلِّىٌّ عام – كان هذا باطلا.

وإن أراد به أن العقل يثبت أموراً قائمة بنفسها، تقوم بها معانى، وتصوُّرُه للمحسوسات ولما قام بها يناقض ذلك - كان هذا أيضا باطلاً، فإنه لا منافاة بين هذا وهذا، وذلك لأن الكلام ليس فى مناقضة تصور الجزئيات [4] للكليات، بل فى تناقض القضايا الكلية بالسلب والإيجاب.

---

(١) د: تعلقا، وهو تحريف
(٢) هـ: والخيال.
(٣) أن: ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ).
(٤) د: الجزيات.

وإذا أراد به أن ما سمَّاه الوهم والخيال يحكم حكماً كلِّياً يناقض حكما كليا للعقل ، وهذا هو مرادهم – كان هذا تناقضاً منهم ، وذلك أنهم قد فسَّروا حكم الوهم ، المناقض للعقل عندهم ، بأنه يقضى قضاءً كليًّا يناقض القضاء الكلِّى المعلوم بالعقل ، مثل أنه يقضى أنه ما من موجود إلا ويمكن الإشارة إليه ، وما من موجودَين إلا وأحدهما محايث للآخر أو مباين له ،/ويمنع وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، وأمثال ذلك . ص ١٠

فيُقال لهم : هذه قضايا كلية وأحكام عامة ، وأنتم قلتم : إن الوهم هو الذى يدرك فى المحسوسات الجزئية[1] معانى جزئية[2] غير محسوسة ولا متأدِّية من طريق الحس ، كإدراك الصداقة والعداوة إدراكاً جزئياً[3] يحكم به ، كما يحكم الحس بما نشاهده .

وكذلك الخيال عندكم يحفظ ما يتصوره من المحسوسات الجزئية ، فإذا كان الوهم والخيال إنما يدرك أموراً جزئية ، بمنزلة الحس ، وهذه القضايا التى تزعمون أنها تعارض حكم العقل قضايا كلية ، عُلِم بذلك أن هذه ليست من إدراك الوهم والخيال ، كما أنها ليست من إدراك الحس ، وإنما هى قضايا كلية عقلية ، بمنزلة أمثالها من القضايا الكلية العقلية ، وهذا لا محيد لهم عنه ، وهذا بمنزلة الحكم بأن كل وهم وخيال فإنما يدرك اموراً جزئية .

---

(١) د : الجزية . وتكررت بعد ذلك .

(٢) د : جزية . وتكررت بعد ذلك .

(٣) د : جزيا .

فهذه القضية الكلية عقلية ، وإن كانت حكماً على الأمور الوهمية الخيالية . وكذلك إذا قلت : كل صداقة فإنها ضد للعداوة [١] ، فهذا حكم بما فى عقل كل الأفراد التى هى وهمية .

وكذلك إذا قلنا : كل محسوس فإنه جزئى ، فهذه قضية كلية عقلية تتناول كل حسى .

ومعلوم أنه كلما كان الحكم أعم كان أقرب إلى العقل . فقولنا : كل موجود قائم بنفسه فإنه يُشار إليه ، وكل موجودَين فإما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين ، من أعم القضايا وأشملها ، فكيف تكون من الوهميات التى لا تكون إلا جزئية[٢] ؟

وحينئذ فقولهم : إن حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل ، بمنزلة قولهم [٣] : إن حكم الحس قد يناقض حكم العقل ، وبمنزلة قولهم : إن حكم العقل يناقض حكم العقل ، وليس الكلام فى الحس والوهم والخيال والعقل إذا كان فاسداً عرضت له آفة ، فإن هذا لا ريب فى إمكان تناقض أحكامه ، وإنما الكلام فى الحس المطلق وتوابعه مما سمّوه هم توهماً وتخيلا .

كلام آخر لابن سينا فى « الإشارات » عن قوى التوهم والتخيل

وأيضا فقد قال ابن سينا فى « مقامات العارفين[٤] » :«أول درجات حركات العارفين ما [٥] يسمُّونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر

(١) هـ : العداوة .

(٢) د ، هـ : جزية .

(٣) د : بمنزلة أن قولهم .

(٤) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٨١٨ – ٨٢٧ . وأول الكلام : الفصل السابع : إشارة : أول درجات .

(٥) هـ : مما .

باليقين البرهانى أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سرُّه[١] إلى القدس ، لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته هذه فهو مريد ، ثم إنه [٢] يحتاج[٣] إلى الرياضة ، والرياضة موجهة[٤] إلى ثلاثة أغراض : الأول تنحية ما سوى الحق[٥] عن مستن الآثار[٦] ، والثانى : تطويع النفس الأمّارة/ للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم [٧] إلى التوهمات المناسبة ظ ١٠ للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى . والثالث : تلطيف السر للتنبيه[٨] .

والأول : يعين عليه الزهد[٩] ، والثانى : يعين عليه العبادة[١٠] المشفوعة بالفكر[١١] ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحّن بها[١٢] من الكلام موقع القبول فى الأوهام . والثالث : يعين عليه[١٣] الفكر اللطيف والعشق العفيف[١٤] » .

(١) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : سيره .

(٢) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : فهو مريد ، الفصل الثامن : إشارة : ثم إنه .

(٣) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : ليحتاج .

(٤) الإشارات : متوجهة .

(٥) الإشارات ٣ ، ٨٢١/٤ : مادون الحق .

(٦) الإشارات : الإيثار .

(٧) الإشارات : الوهم .

(٨) هـ : للتنبيه .

(٩) الإشارات ٣ ، ٨٢٢/٤ : الزهد الحقيقى .

(١٠) الإشارات ٣ ، ٨٢٣/٤ : يعين عليه عدة أشياء : العبادة .

(١١) الإشارات : بالفكرة .

(١٢) د : لما يلحق بها ، والمثبت من (هـ) . وفى : الإشارات ٣ ، ٨٢٤/٤ : لما لحّن به .

(١٣) الإشارات ٣ ، ٨٢٤/٤ – ٨٢٦ من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد ، وأما الغرض الثالث فيعين عليه ..

(١٤) الإشارات ٣ ، ٨٢٧/٤ : . . العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

تعليق ابن تيمية

قلت : وقد تكلمنا على ما فى هذا الكلام من حق وباطل فى غير هذا الموضوع ، والمقصود هنا أنه جعل من الأمور التى يحتاج إليها العارف ما يجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى من العبادة وسماع الألحان وسماع الوعظ ، فإن كان الأمر القدسى أمراً معقولا مجرّداً ، لا داخل العالم ولا خارجه ، وقوى الوهم[1] والتخيل لا تناسب إلا الأمور الحسية دون العقلية المجردة ، كان هذا من الكلام الذى يناقض بعضه بعضاً .

بل كان الواجب على العارف أن يُعرض عمَّا يحكم به الوهم والخيال ، لينال معرفة الأمر القدسى المعقول المجرد ، الذى يناقض حكم الوهم ، والخيال لا يناسبه .

ولكن ما ذكره فى « مقامات العارفين » هو الأمر الفطرى ، فإن القلوب الطالبة لله إذا تحركت بما يصرف إرادتها إلى العلو ، ويصرف إرادتها عن السفل ، كان هذا مناسباً لمطلوبها ومرادها ومحبوبها ومعبودها ، فإن الله [الذى][2] هو العلىّ الأعلى ، هو المعبود المحبوب المراد المطلوب ، فإذا حرّكت[3] النفس بما يصرف قواها إلى إرادته ، انصرفت قواها إلى العلو ، وأعرضت عن السفل .

والذى يبيِّن هذا أن هذه القوة الوهمية ، وفعلها الذى هو الوهم ، لا يريدون به أن يتوهم فى الشىء ما ليس فيه ، وهو الوهم الكاذب .

---

(١) هـ : التوهم .

(٢) الذى : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) هـ : تحركت .

وكذلك لفظ « التخيل » لا يريدون تخيل ما لا وجود له فى الخارج ، بل هذا وهذا يتناول عندهم توهم ما له وجود فى الخارج ، وتخيل ما له وجود فى الخارج ، وهو إدراك صحيح صادق مطابق .

وذلك لأن لفظ « الوهم » و « الخيال » كثيراً ما يطلق على تصور ما لا حقيقة له فى الخارج ، بل هذا المعنى هو المعروف من لغة العرب .

قال الجوهرى[١] : « وهمت فى الحساب أوهم وهماً ، إذا غلطت فيه وسهوت ، ووهَمت فى الشىء بالفتح أوهم[٢] وهماً ، إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره ، وتوهمت : أى / ظننت ، وأوهمت غيرى إيهاماً ، ص ١١ والتوهم[٣] مثله . واتّهمت فلاناً بكذا ، والاسم التُهَمَة بالتحريك . ويقال : أوهم فى[٤] الحساب مائة أى أسقط ، وأوهم فى[٥] صلاته ركعة ، ويُقال : قد[٦] أيهم إذا صار به الريبة[٧]» .

قلت : فهذا أبو نصر الجوهرى قد نقل فى « صحاحه » المشهور فى لغة العرب ، أن مادة هذا اللفظ تستعمل فى جهة الغلط بمعنى الخطأ

---

(١) فى كتابه « تاج اللغة وصحاح العربية » مادة « وهم » .

(٢) فى « الصحاح » : أهم ، وهو تحريف .

(٣) الصحاح : والتوهم .

(٤) الصحاح : . . . بالتحريك ، وأصل التاء فيه واو على ماذكرناه فى « وكل » وأوهمت الشىء إذا تركته كله . يقال : أوهم فى . . .

(٥) الصحاح : من .

(٦) الصحاح : ... ركعة . أبو زيد : يقال للرجل إذا أتهمته : أتهمت إتهاما ، مثل أدوأت إدواء ، يقال : قد . .

(٧) الصحاح : يقال قد أتهم الرجل على أفعل إذا صار به الريبة .

تارة ،وتستعمل بمعنى الظن تارة ، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين ، وهم يستعملونها فى تصور يقينى ، وهو تصور المعانى التى ليست بمحسوسة ولا ريب فى ثبوتها ، كعداوة الذئب للنعجة ، وصداقة الكبش لها ، وهو فى لغة العرب يُقال فى هذه المعانى : تصورتُها وعملتها وتحققتُها وتيقنتها وتبينتُها ، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم ، ولا يُقال : توهمتها ، إلا إذا لم تكن معلمه ، فاصطلاحهم مضاد للمعروف فى لغة العرب ، بل وفى سائر اللغات .

وإذا كان كذلك ، فالإدراك الصحيح ، الذى يسمونه هم توهما وتخيلا ، هو نوع من التصور والشعور والمعرفة .

كلام ابن سينا فى إثبات القوة الوهمية وتعليق ابن تيمية عليه

يوضِّح ذلك أنهم قالوا فى إثبات القوة الوهمية ،كما قال ابن سينا[1] : « الحيوانات – ناطقها وغير ناطقها – تدرك فى المحسوسات الجزئية[2] معانى جزئية[3] غير محسوسة ولا متأدِّية من طريق الحواس ، مثل إدراك الشاة معنًى فى الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس : إدراكا جزئيا[4] : يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده ، فعندك قوة هذا شأنها ، وعند كثير من الحيو نات[5] العُجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصورة[6] » .

(١) فى « الإشارات والتنبيهات ٣٥٤/٢ – ٣٥٥ ، وسبق ورود هذا النص – ومقابلته على الإشارات ، ص ٢٢ .

(٢) د : الجزية .

(٣) د : جزية .

(٤) د : جزيا .

(٥) سبقت العبارة من قبل ص ٢٢ وفيها : وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات .

(٦) سبقت من قبل : للصور .

فقد تبين أن هذه القوة تدرك معانى غير محسوسة وغير متأدية من الحس ، ففرّق بينها وبين الحسية والخيالية بأن الخيالية إدراك ما تأدّى من الحس .

وقد فسّر الشارحون ما دل عليه كلامه فقالوا هذا بيان[١] إثبات الوهم والحافظة : أما الوهم فقوة يدرك[٢] الحيوان بها معانى جزئية لم تتأد من الحواس إليها ، كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة فى أشخاص جزئية[٣] ، فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها[٤] ، وكونها ممّا لا يتأدى[٥] من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك ، ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة .

ظ ١١ قالوا : وقد يُستدل على ذلك أيضا بأن / الإنسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الأمن منه كالموتى ، وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وقال ابن سينا أيضا فى « إشاراته »[٦] : «كل ملتذ به[٧] فهو سبب كمال يحصل للمدرِك هو[٨] بالقياس إليه خير ، ثم لا يشك أن الكمالات[٩] وإدراكاتها متفاوتة ، فكمال الشهوة مثلا أن يتكيّف العضو

(١) د : بان (٢) د : تدرك ؛ هـ : غير منقوطة .
(٣) د : جزية .
(٤) د : يدركها ، هـ : غير منقوطة .
(٥) د : لا يتأدا ، والمثبت من (هـ) .
(٦) الإشارات والتنبيهات ٣ ، ٧٦٢/٤ – ٧٦٣ .
(٧) الإشارات ٣ ، ٧٦٢/٤ : كل مستلذ به .
(٨) الإشارات : وهو .
(٩) الإشارات ٣ ، ٤/ ٧٦٣ : ثم لاشك فى أن الكمالات .

الذاتى [١] بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتّها ، ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج ، كانت اللذة قائمة . وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما . وكمال القوة الغضبية : أن تتكيف النفس بكيفية غضب [٢] ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل من [٣] المغضوب عليه . والوهم [٤] التكيف بهيئة [٥] ما يرجوه أو يذكره [٦] ، وعلى هذا حال سائر القوى » .

والمقصود أنه جعل كمال الوهم اتصافه بصفة ما يرجوه أو يذكره ، والمرجو فى المستقبل ، والمذكور فى الماضى: كلاهما [٧] لابد أن يكون هنا مما يوافقه ويحبه ، فإن الكمال – كما قد ذكروه – إنما يكون بإدراك الملائم لا المنافى .

والقوة الوهمية هى التى تُدرك [٨] بها الصداقة والعداوة ، والموافقة والمخالفة . والصداقة هى الولاية التى أصلها المحبة ، والعداوة أصلها البغض .

فالقوة الوهمية عندهم هى التى يُدرِك بها الحيوان ما يحبه وما يبغضه

---

(١) الإشارات : الذائق .

(٢) الإشارات : بكيفية غلبه .

(٣) الإشارات : فى .

(٤) والوهم : كذا فى (هـ) ، وفى (د) : وللوهم ، وفى الإشارات ٣ ، ٧٦٣/٤ : وكمال الوهم .

(٥) د ، هـ : بهيئه ، الإشارات : بهيأة .

(٦) الإشارات : أو ما يذكره .

(٧) هـ : وكلاهما .

(٨) د : يدرك ، هـ : غير منقوطة .

من المعانى التى لا تُدَرك بالحس والخيال ، ثم يكون حبه وبغضه لمحل ذلك المعنى تبعاً لحبه وبغضه ذلك المعنى ، فالشاة إذا توهمت أن فى الذئب قوة تنافرها أبغضته ، والتيس إذا توهم أن فى الشاة قوة تلائمه أحبها ، فهذه القوة هى التى تدرك المحبوبات والمكروهات ، من المعانى القائمة بالمحسوسات ، وهى التى يحصل بها الرجاء والخوف ، فيرجو[١] حصول المحبوب ، ويخاف حصول المكروه ، ولهذا علَّقوا الرجاء والخوف بها ، كما تقدم من كلامهم ، وجعلوا كمالها فى التكييف بهيئة[٢] ما ترجوه أو تذكره ، وقالوا : إن خوف الإنسان من الموتى ونحوهم هو بهذه القوة .

وعلى هذا فكل حب وبغض ، ورجاء وخوف لما لم يحسّه الحيوان بحسِّه الظاهر ، فهو بهذه القوة .

كلام ابن سينا فى «الشفاء» عن قوة الوهم

ولهذا عظَّموا شأنها ، **فقال ابن سينا فى « شفائه » فى القوة المسمَّاة بالوهم**[٣] : « هى[٤] الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى ، ولكن حكما تخييلياً[٥] مقرونا بالجزئية[٦] وبالصورة الحسية ، وعنه[٧] تصدر أكثر الأفعال الحيوانية » .

---

(١) د : فيرجوا .

(٢) د ، هـ : بهية .

(٣) كتاب الشفاء لابن سينا : الطبيعيات : النفس ، ص ١٤٨ .

(٤) الشفاء : وهى .

(٥) الشفاء : تخيليا .

(٦) د : بالجزية .

(٧) الشفاء : وعنها .

ص١٢ **وقال أيضا** / فى « شفائه »[١] : « ويشبه أن تكون القوة الوهمية [٢] هى بعينها المفكِّرة المتخيِّلة[٣] والمتذكِّرة ، وهى بعينها الحاكمة ، فتكون بعينها[٤] حاكمة ، وبأفعالها وحركاتها [٥] متخيلة بما تعمل من الصور[٦] والمعانى ، والمتذكرة[٧] بما ينتهى إليه عملها ، وأما الحافظة فهى قوة خِزانتها » .

تعليق ابن تيمية فهذه ألفاظه ، ومن الناس من قال : هذا يدل على اضطرابه فى أمر هذه القوى ، وليس المقصود هنا الكلام فيما يتنازعون فيه ، وهو أن هذه الإدراكات الجزئية والأفعال الجزئية : هل هى للنفس ، وإن كان بواسطة الجسم ، أو هى للجسم[٨] ؟ وهل محل هذه شىء واحد أو أشياء متعددة ؟ وهل هو بقوةٍ واحدة أو بقوى متعددة ؟

فإن الكلام فى هذا مما [لم][٩] يتعلق بالمقصود فى هذا المكان ، فإنه لاخلاف بين العقلاء أن الإنسان – بل وغيره من الحيوان – يتصور فى غيره ما يحبه ويواليه عليه ويرجو وجوده ، ويتصور ما يبغضه ويعاديه عليه ويخاف وجوده .

---

(١) الشفاء : الطبيعيات : النفس ، ص ١٥٠ .
(٢) الوهمية : ساقطة من (هـ) .
(٣) الشفاء : والمتخيلة .
(٤) الشفاء : بذاتها .
(٥) الشفاء : وبحركاتها وأفعالها .
(٦) الشفاء : متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور .
(٧) الشفاء : ومتذكرة .
(٨) هـ : الجسم .
(٩) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

فهذا التصور أمر معلوم فى الإنسان وفى الحيوان ، وهم سموا التصور وهما ، وقالوا : إنه يحصل بقوة تسمى الوهمية .

والناس متنازعون فى إدراك الحيوان وأفعاله : كالسمع ، والبصر ، والتفكر ، والعقل ، وغير ذلك من أنواع التصورات والأفعال ، سواء [كان][1] تصور ولاية أو عداوة أو غير ذلك : هل هو بقوى فى الحيوان أم لا ؟

فالأول : قول الجمهور ، والثانى : قول من يقول : إنه ليس للعبد قدرة مؤثرة فى مقدوره .

والأولون على قولين : منهم من يخص القوى بالأفعال الاختيارية ، ومنهم من يجعله فى جميع الحوادث .

وهؤلاء نوعان : منهم من يقول بقول المتفلسفة الذين يقولون : إن الله موجب بذاته بدون مشيئته وعلمه بالجزئيات[2] ، وهذا باطل شرعاً وعقلاً . ومنهم من يقول : إن الله خالق ذلك كله بمشيئته وعلمه وقدرته .

وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها ، وجمهور علمائها : يثبتون ما فى الأعيان من القوى والطبائع ، ويثبتون للعبد قدرة حقيقية وإرادة ، ويقولون : إن هذه الأمور جعلها الله أسباباً لأحكامها ، وهو يفعل بها ، كما قال تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٧] .

(١) كان : زيادة فى (هـ) .
(٢) د : بالجزيات .

ظ ١٢ وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [سورة البقرة : ١٦٤] ، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة .

وكلام السلف والأئمة المذكور فى غير هذا الموضع ، ولهذا نص أحمد بن حنبل والحارث المحاسبى وغيرهما أن العقل غريزة فى الإنسان .

ولكن من قال بالقول الأول من نفاة الأسباب والقوى الذين سلكوا مسلك الأشعرى فى نفى ذلك قالوا : إن العقل إنما هو نوع من العلوم الضرورية ، كما قال ذلك القاضى أبو بكر بن الطيب[1] ، والقاضى أبو يعلى ، والقاضى أبو بكر بن العربى[2] وغيرهم .

والمقصود أن هذا التصور لمعانٍ[3] فى الأعيان المشهودة : كتصور أن هذا يوافقنى ويوالينى وينفعنى وفيه ما أحبه ، وهذا يخالفنى ويعادينى ويضرنى وفيه ما أبغضه ، أمر متفق عليه بين العقلاء ، سواء قيل بتعدد القوى ، أو اتحادها ، أو عدمها ، وسواء قيل : المدرك هو النفس أو البدن .

---

(١) انظر : كتاب « التمهيد » للقاضى أبى بكر الباقلانى ، ص ١٠ – ١١ ؛ وكتاب « الإنصاف » له ، ص ١٣ – ١٤ ؛ كتاب « الإرشاد » للجوينى ، ص ١٥ – ١٦ .

(٢) انظر كتاب آراء أبى بكر بن العربى الكلامية للأستاذ عمار الطالبى ، ص ١٤١ ، الجزائر ، ١٣٩٤/١٩٧٤ وانظر ما ذكره ابن العربى فى « العواصم من القواصم » فى الجزء الثانى من كتاب الطالبى ص ١٦٦ – ١٦٨ : « وأما العقل فإنه معلوم به لا إشكال فيه عند أحد . . وأهل الفلسفة يطلقونه فى معانٍ كثيرة ، منه عملى . . والا فهى علوم كلها مرتبط بعضها ببعض ، ويتركب على البعض ، وكلها تترتب على العلوم الضرورية ، وتزيد وتنقص ، وتنسى وتذكر ، وقد بينا فى غير كتاب أن العقل هو العلم بنفسه ، لا زيادة عليه ، كيفما تصرفت أحواله وانتظمت ، لا تختلف فى ذلك » .

(٣) د ، هـ : لمعانى .

إذا كان كذلك ، فيقال : إذا كان « الوهم » مفسَّراً عندهم بما ذكروه من تصور معنى غير محسوس فى الأعيان المحسوسة وألا يتأدّى[١] من الحس ، فمعلوم أن هذا تدخل فيه كل صفة تقوم بالحى من الصفات الباطنة : كالقدرة ، والإرادة ، والحب ، والبغض ، والشهوة ، والغضب ، وأمثال ذلك .

فإن القدرة فى القادر ، كالعداوة فى العدو ، والصداقة فى الصديق ، بل قد يكون ظهور الولاية ، والعداوة ، والحب ، والبغض إلى الحس الظاهر أقرب من ظهور القدرة .

وعلى هذا فيكون تصور المِلْك ، والمِلْك هو أيضا من الوهم ، فإن كون الشخص المعين مِلْكاً لغيره أو مالكاً لغيره : هو تصور معنى فى الشخص المحسوس ، وذلك المعنى غير محسوس ، ولا يُتخيل تخيل المحسوسات .

وكذلك تصور الشهوة والنُّفرة : يكون أيضا من باب التصور الوهمى فى اصطلاحهم ، وكذلك تصور الألم فى الغير واللذة فيه ، هو من الباب ، فإن ما يجده الحيوان فى نفسه من اللذة والألم غير محسوس .

فإن قيل : هذه الأمور تدرك بآثار تَظهر يدرك الحس تلك الظواهر ، فلا يُقال : هى موهومة .

قيل : إن كان هذا كافياً ، فمعلوم أن تصور الشاة صورة الذئب المحسوسة إدراك لتلك الصورة ، فتلك الصورة مستلزمة للعداوة ،

(١) هـ : ولا يتأدى .

وكذلك إدراك التيس صورة الشاة ، وكذلك [إدراك][1] الإنسان شعار صديقه وعدوه ، مثل إدراك كل من الطائفتين المقتتلتين شعار الأخرى المسموعة بالأذن ، كالشعائر المتداعى بها ، والمرئية ، كالرايات المرئية هى أيضا مما يُدرك بالحس ، ويُستدل بها / على الولاية والعداوة التى ليست بمحسوسة ، بل هى فى الأشخاص المحسوسة . ص١٣

فى الجملة ليس من شرط الصورة الوهمية عندهم أن يدركها الوهم بلا توسط شىء محسوس ، بل لا تُدرك تلك المعانى إلا فى الأشياء المحسوسة ، ولابد أن تُدرك تلك الأشياء المحسوسة فيكون الوهم مقارناً للحس ؛ لابد من ذلك ، وإلا فلو أدرك الوهم ما يدركه[2] مجرداً عن الحس لكان يدرك ما يدركه لا فى أعيان محسوسة ، فلابد أن يدرك بباطنه ، وهو القوة المسمَّاة بالوهم عندهم ، وبظاهره ، وهو الحس : ما فى المدرَك[3] من الأمر الباطن ، وهو المعنى كالصداقة والعداوة ، والظاهر ، وهو الشخص الذى هو محل ذلك .

وعلى هذا فميل كل جنس إلى ما يناسبه فى الباطن هو بسبب إدراك هذه القوة ، كما يتفق فى المتحابِّين والمتباغضين ، والمتحابون قد يكون تحابهم لاشتراكهم فى التعاون على ما ينفعهم ودفع ما يضرهم ، كما يوجد فى أجناد العساكر ، وأهل المدينة الواحدة ، وأهل الدين الواحد ، والنسب الواحد ، ونحو ذلك .

---

(١) إدراك : زيادة فى (هـ) .

(٢) هـ : ما أدركه .

(٣) سياق العبارة : فلا أن يدرك بباطنه وبظاهره ما فى المدرك .. الخ .

وفى الجملة فميل الحيوان إلى ما يظن أنه ينفعه ، ونفوره عمَّا يظن أنه يضرُّه : بسبب هذه القوة ، فإن إدراكه كون هذا نافعاً له موافقاً له ملائماً له ، وكون هذا ضارًّا له مخالفاً له منافرًا له : هو بهذه القوة .

وعلى هذا فينبغى أن يكون إدراك ما فى الأغذية والأدوية من الملاءمة هو بهذه القوة ، فإن الإنسان يتوهم فى الخبز أنه يلائمه إذا أكله ، كما يتوهم الفرس ذلك فى الشعير ، ويتوهم فى السيف أنه يضره إذا ضُرب به ، كما يتوهم الحمار ذلك فى العصا[1] .

وفى الجملة فتصور الإنسان – بل والحيوان – لما ينفعه ويضره هو بهذه القوة على موجب اصطلاحهم ، فإن الإنسان إذا رأى بئراً محفورة يتصور أنه إن وقع فيها عطب – كان هذا بهذه القوة ، لأن الحس إنما شهد مكاناً عميقًا ، أما كونه يضر الإنسان إذا سقط فيه ، فهذا لا يُعلم بالحس ، ولهذا كان من لا تمييز له يسقط فى مثل هذا المكان ، كالصبى والمجنون والبهيمة ، وإن كان له حس ، فالذى يسمّيه الناس عقلاً سمَّاه هؤلاء وهماً ، / وتصور الإنسان أن هذا ماله وهذا مال غيره ، وهذه الدار داره وهذه دار غيره ، هو بهذه القوة ، لأن الحس الظاهر لا يميِّز بين هذا وهذا ، وإنما يُعرف هذا من هذا بقوة باطنة تتصور فى[2] المحسوس ما ليس بمحسوس ، وهو أن هذه الدار أو المال له أو لأقاربه أو لأصدقائه ، وتلك الدار أو المال[3] للأجانب أو الأعداء ، فإن هذه المعانى هى فى المحسوس وليست محسوسة ، وإدراك كون هذا الإنسان

١٣ ظ

(١) د ، هـ : العصى .

(٢) هـ : يتصور بها فى ..

(٣) د : والمال .

عادلاً جواداً رحيماً شجاعاً ، وهذا ظالماً بخيلاً قاسياً جباناً ، هو على موجب اصطلاحهم وَهْمٌ ، فإن هذا إدراك أمور غير محسوسة فى المحسوسات .

وكذلك سائر الأخلاق التى بها مدح وقدح ، مثل البر والفجور والعفة ، والصدق والكذب ، والكرم واللؤم ، وأمثال ذلك ، فإن هذه معان[1] تقوم بالشخص المحسوس ، ونفس الأخلاق القائمة فيه ليست بمحسوسة[2] ، وإنما يُحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عنها ، كما يُحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عن الصداقة والعداوة .

ومعلوم أن إدراك هذه الأمور هى مما يدخل فى مسمَّى العقل والعلم والمعرفة عند عامة العقلاء ، بل إدراك كون المعروف معروفًا ، وكون المنكر منكراً ، هو أيضا مما يدخل فى « الوهم » على اصطلاحهم ، فإن المعروف هو المحبوب الموافق الملائم ، والمنكر هو المكروه المخالف المنافى ، وما يُدرك به هذه المعانى من الأمور الحسيَّة[3] وهم ، بل على قولهم كل معنى يُدرك فى الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم ، ولا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات فى مثل هذا ، إلا كَوْن الوهميات جزئية[4] والعقليات كلية .

ومعلوم أن إدراك كثير من هذه المعانى من خواص العقل ، ومما يبين هذا أن الرجل إذا رأى امرأته مع من يُظن به السوء كان هذا إدراكاً لأمرٍ

(١) د ، هـ : معانى .

(٢) هـ : محسوسة .

(٣) هـ : المحسوسة .

(٤) د : جزية .

غير محسوس فى المحسوس ، وهو إدراك ما ينافيه ، وهو ميل الأجنبى إلى امرأته ، وميل امرأته إليه . وكذلك المرأة إذا وجدت[١] مع زوجها امرأة أخرى فظنت أن بينهما اتصالاً وحصلت لها الغيرة ، فالغيرة إنما تحصل بهذه القوة ، فإن الغيرة من باب كراهة المؤذى وبغضه ، وهو من جنس إدراك العداوة فيما يُغار منه ، كما أن الرجل يميل إلى أبيه وأمه وزوجته/لما يستشعره من محبتهم ومودتهم ، وإدراك ما منهم من المحبة والمودة هو أيضا عندهم وهم ، لأنه إدراك فى المحسوس بما ليس بمحسوس ، وهو الولاية التى بينهما ، كما قالوا فى إدراك التيس معنى فى الشاة ، وإذا رأى الإنسان امرأة أجنبية فقد يدرك منها أنها تميل إليه ، فيكون كإدراك التيس معنى فى الشاة ، وقد يدرك منها أنها تنفر عنه ، فيكون كإدراك الشاة معنى فى الذئب ، وهذا باب واسع . ص١٤

والمقصود أن يُجمع بين هذا وبين ما قاله ابن سينا فى « مقامات العارفين » وهو خاتمة مصحفهم[٢] ، وقد قال الرازى :[٣] « هذا الباب أجل ما فى هذا الكتاب ، فإنه رتَّب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَنْ قَبْلَه ، ولا يلحقه[٤] مَنْ بَعْدَه » .

وأقرَّه الطوسى على هذا الكلام وقال[٥] : « قد[٦] ذكر الفاضل

---

(١) هـ : إذا رأت .

(٢) يقصد بمصحفهم كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، كما ذكر ذلك من قبل .

(٣) فى كتابه « شرح الإشارات » وسنقابل الكلام التالى على مصورة معهد المخطوطات ظ ٢٠٠ – ص ٢٠١

(٤) شرح الإشارات : ولا لحقه .

(٥) فى شرحه على « الإشارات والتنبيهات » الموجود بذيل طبعة المعارف ٣ ، ٤/ ٧٨٩ .

(٦) شرح الطوسى : وقد .

الشارح أن هذا[١] الباب أجل مافى هذا الكتاب ، فإنه رتَّب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَنْ قبله ولا لحقه مَن بعده » .

وهذا الذى هو غاية ما عند هؤلاء من معارف الصوفية إذا تدبَّره من يعرف ما بعث الله به رسوله ، وما عليه شيوخ القوم — المؤمنون[٢] بالله ورسوله — المتبعون للكتاب والسنة ، تبين له أن ما ذكره فى الكتاب بعد كمال تحقيقه لا يصير به الرجل مسلمًا ، فضلا عن أن يكون وليًّا لله ، وأولياء الله هم المؤمنون المتقون ، فإن غايته هو الفناء فى التوحيد الذى وصفه ، وهو توحيد غلاة الجهمية المتضمن نفى الصفات ، مع القول بقدم الأفلاك ، وأن الرب موجِب بالذات[٣] لا فاعل بمشيئته ولا يعلم الجزئيات[٤] ، ولو قُدِّر أنه فناء فى توحيد الربوبية المتضمن للإقرار بما بعث الله به رسوله من الأسماء والصفات ، لم يكن هذا التوحيد وحده موجبًا لكون الرجل مسلماً ، فضلا عن أن يكون عارفاً وليًّا لله ، إذ كان هذا التوحيد يُقِرُّ به المشركون عبَّاد الأصنام ، فيُقِرُّون بأن الله خالق كل شىء وربه ومليكه ، وإنما يجعل الفناء فى هذا التوحيد هو غاية العارفين صوفية هؤلاء الملاحدة كابن الطفيل صاحب رسالة « حى بن يقظان[٥] » وأمثاله ، ولهذا يستأنسون بما يجدونه من كلام أبى حامد

(١) شرح الطوسى : أن فى هذا .

(٢) فى الأصل (د) : المؤمنين .

(٣) فى الأصل (د) : موجب بذات ، والعبارة ليست فى (هـ) .

(٤) د : الجزيات ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٥) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسى الأندلسى ، ولد سنة ٤٩٤ فى وادى آش بالأندلس ، ودرس الطب والرياضيات والفلسفة فى غرناطة حيث عمل كاتما لسر حاكمها زمنا ثم صار طبيبا للسلطان أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من أمراء الموحدين وتوفى فى مراكش سنة ٥٨١ . أشهر مؤلفاته كتاب « حى بن يقظان » . انظر عنه وعن كتابه : الأعلام للزركلى ١٢٨/٧ ؛ =

موافقاً لقولهم ، إذ كان فى كثيرٍ من كلامه ما يوافق الباطل من قول هؤلاء ، كما فى كثير من كلامه ردٌّ لكثير من باطلهم .

وهذا صار كالبرزخ بينهم وبين / المسلمين ، فالمسلمون ينكرون ما وافقهم فيه من الباطل عند المسلمين ، وهم ينكرون عليه ما خالفهم فيه من الباطل عند المسلمين . ظ ١٤

ومن أسباب ذلك أن هؤلاء جعلوا غاية الإنسان وكماله فى مجرد أن يعلم الوجود أو يعلم الحق ، فيكون عالماً معقولاً مطابقًا للعالم الموجود[١] ، وهو التشبه بالإلـه على قدر الطاقة ، وجعلوا ما يأتى به من العبادات والأخلاق إنما هى شروط وأعوان على مثل ذلك ، فلم يثبتوا كَوْن الرب تعالى معبودًا مألوهًا يُحَب لذاته ، ويكون كمال النفس أنها تحبه ، فيكون كمالها فى معرفته ومحبته ، بل جعلوا الكمال فى مجرد معرفة الوجود عند أئمتهم ، أو فى مجرد معرفته ، عند من يقرب إلى الإسلام منهم .

فهذا أحد نَوْعىْ ضلالهم . والنوع الآخر أنه لو قُدِّر كمالها فى مجرد العلم[٢] ، فما عندهم ليس بعلم ، بل كثير منه جهل .

مقال كارادى ڤو عن ابن الطفيل فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ تاريخ فلاسفة الإسلام لمحمد لطفى جمعة ، ص ٩٧ – ١١١ ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٢٧/١٣٤٥ ؛ حى بن يقظان لأحمد أمين ، ص ٩ – ١٤ ، ط . المعارف ، ١٩٥٩ ؛ فلسفة ابن طفيل للدكتور عبد الحليم محمود ، ص ٩ – ٦٠ ، ط . الأنجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ؛ معجم المؤلفين لكحالة ١٠/ ٢٥٩ ؛ تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريده ، ص ٢٨٨ – ٢٩٣ ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٤/١٣٧٤ .

(١) عند كلمة «الموجود» تعود نسخة (ر) من جديد .

(٢) د : المعلم ، وهو تحريف .

والقدر الذى حصل لهم من العلم لا تحصل به النجاة ، فضلا عن حصول السعادة الكبرى ، فهم أبعد عن الكمال البشرى ، وعن النجاة فى الآخرة والسعادة ، من اليهود والنصارى من حيث هم كذلك ، وإن كان من اليهود والنصارى من هو أبعد عن ذلك ممن كان أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى ، إذ النجاة والسعادة باتّباع الرسل علمًا وعملاً .

وكتبهم ليس فيها إيمان بِنَبِىٍّ معيَّنٍ ولا بكتاب[1] معيَّنٍ : لا توراة ، ولا إنجيل ، ولا قرآن ، ولا إبراهيم ، ولا موسى ، ولا عيسى ، بل ولا فيها إثبات ربٍّ معيّن ، وإنما فيها إثبات موجودٍ كلّى وأمور كلِّية ، ولا فيها الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له ، والنهى عن عبادة ما سواه ، ومعلوم أن النجاة والسعادة لا تحصل إلا بذلك ، بل ليس عندهم[2] الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، والبعث بعد الموت ، ولا الإيمان بأن الله قدَّر مقادير العباد ، فإنه عندهم لا يعلم الجزئيات[3] ، فكيف يقدِّرها ؟ ومعلوم أن السعادة لا تحصل [إلا[4]] بذلك .

وهؤلاء لمّا كان قولهم مخالفًا للفطرة التى فطر الله عليها عباده : من الإقرار به ومن محبته . كان ما ذكروه من كمال النفس منافيًا لهذا ولهذا .

ولهذا اضطرب كلامهم فى هذا الباب ، فتارة يحتاجون أن يُقرُّوا بما يوجب محبته وموالاته ، مع الإقرار به سبحانه وبعلوه على خلقه ، وتارة/ يدّعون ما يوجب انتفاء هذا وهذا . ص ١٥

(١) ر : ولا كتاب

(٢) ر : وليس عندهم .

(٣) د : الجزيات .

(٤) إلا : ساقطة من (د) .

وقد تقدم أقوالهم فى الوهم ومعناه عندهم والقضايا الوهمية ، والمقصود أن يُجمع بين النظر فى ذلك ، وبين ما ذكروه فى « مقامات العارفين » الذى هو أجل ما عندهم ، وكثير منه ، أو أكثره ، كلام جيد ، ولكن الاقتصار عليه وحده مع ما[1] عندهم ، لا يُوجب نجاة النفوس من العذاب ، فضلاً عن حصول السعادة لها ،ولكن كل ما[2] قالوه – هم وغيرهم – من حق فمقبول ، ويتبين من ذلك الحق وغيره بطلان ما يناقضه من الباطل الذى قالوه أيضا .

عود إلى كلام ابن سينا فى « مقامات العارفين » فى « الإشارات »

قال ابن سينا[3] : « العارف يريد الحق الأول لا لشئ غيره ، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه . وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة ولا لرهبة[4] ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه ، أو المهروب عنه[5] هو الداعى ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره ، وهو الغاية[6] ، وهو المطلوب دونه »

تعليق ابن تيمية

فيُقال : هذا الذى قاله من كوْن الحق تعالى عند العارف هو المراد المعبود لنفسه ، لا يُراد لغيره ، فيكون هو الواسطة إلى ذلك الغير ، ويكون ذلك الغير هو الغاية – كلام صحيح ، وهو من مبادىء ما يتكلم

---

(١) د ، ر : معها . والمثبت من (هـ) .

(٢) د ، ر ، هـ : كلما .

(٣) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٨١٠/٤ – ٨١٥ ، وأوله : « الفصل الخامس : إشارة » .

(٤) الإشارات ٣ ، ٨١١/٤ : لا لرغبة أو رهبة .

(٥) الإشارات ٣ ، ٨١٢/٤ : أو المهروب منه .

(٦) الإشارات ٣ ، ٨١٤/٤ : إلى شئ غيره هو الغاية .

فيه أهل الإيمان والإرادة ، بل هو من شعائرهم ومن أشهر الأمور عندهم .

وقد قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ [سورة الأنعام:٥٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى * إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ * وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴾ [سورة الليل : ١٩ — ٢١] .

وقال تعالى : ﴿ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيمًا ﴾ [سورة الأحزاب : ٢٩] .

وقال تعالى : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [سورة المائدة : ٥٤] .

وقال : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [سورة البقرة:١٦٥] .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا ﴾ [سورة التوبة: ٢٤][1] .

وقد قال[2] تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [سورة النساء : ١٢٥] .

---

(١) في (ر) زادت كلمة : « فتربصوا » في الآية الكريمة على ما في (د) ، ولم ترد الآية في (هـ) .

(٢) د : وقال ، والمثبت من (ر) .

(١ وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم(٢) من غير وجهٍ أنه قال : إن الله اتخذنى خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا(٣) .

وفى١) الصحيحين أنه قال : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يُلقى فى النار(٤) .

وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : والذى نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتّى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين(٥) .

وفى الصحيح أن عمر رضى الله عنه قال(٦) : والله يارسول(٧) الله

(١–١) : ساقط من (ر) ، (هـ) .

(٢) فى الأصل (د) : صلى .

(٣) ورد الحديث مطولا عن جندب رضى الله عنه فى : مسلم ٣٧٧/١ – ٣٧٨ (كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب النهى عن بناء المساجد على القبور) ونصه : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت بخمس وهو يقول : إنى أبرأ إلى الله أن يكون لى منكم خليل ، فإن الله تعالى قد اتخذنى خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا ، ولو كنت متخذا من أمتى خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ، ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد ، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد ، إنى أنهاكم عن ذلك . وجاءت بعض ألفاظ هذا الحديث فى حديث آخر عن عبد الله بن عمرو فى سنن ابن ماجة ١ / ٥٠ (المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(٤) سبق ورود الحديث وتخريجه فى هذا الكتاب حـ٣ ص١٣٦ .

(٥) ورد الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه فى البخارى ٨/١ (كتاب الإيمان ، باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان) ؛ مسلم ٦٧/١ (كتاب الإيمان ، باب وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من الأهل) ، المسند (ط . الحلبى) ١٧٧/٣ ، ٢٠٧ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ؛ سنن ابن ماجه ١/ ٢٦ (المقدمة ، باب فى الإيمان) .

(٦) ر : أن عمر بن الخطاب قال . وليست العبارة فى (هـ) .

(٧) د ، ر : يرسول ، وليست الكلمة فى (هـ) .

لأنت أحب إلىَّ من كل شئ إلا من نفسى . فقال : لا ياعمر ، حتّى أكون أحب إليك من نفسك . فقال : والله [يارسول الله][1] لأنت أحب إلىَّ من نفسى . فقال : الآن يا عمر[2] .

فإذا كان هذا فى حب الرسول ، التابع لحب الله ، فكيف فى حب اللَّهِ الذى إنما وجب حب الرسول لحبه ، والذى لا يجوز أن نحب شيئاً من المخلوقات مثل حبه ؟ ! بل ذلك من الشرك .

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ والَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٥] ، وهذا هو دين الإسلام الذى بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، وهو أن يُعبد الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع كمال الحب مع كمال الذل ، فلا يكون أحد مؤمنًا حتّى يكون الله أحب إليه من كل ما سواه ، وأن يعبد الله مخلصًا له الدين .

فهذا الذى ذكره فى « مقامات العارفين » هو أول قدم يضعه المؤمن فى الإيمان ، ولا يكون مؤمنًا من لم يتصف بهذا . وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وعلماؤها على أن الله يُحب لذاته ، لم ينازع فى ذلك إلا طائفة من أهل الكلام والرأى ، الذين سلكوا مسلك الجهمية فى بعض أمورهم ، فقالوا : إنه لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ .

---

(١) يارسول الله : زيادة فى (ر) .

(٢) الحديث عن عبد الله بن هشام رضى الله عنه فى : البخارى ١٢٩/٨ (كتاب الأيمان والنذور ، باب كيف كانت يمين النبى صلى الله عليه وسلم) ولفظ الحديث : لا والذى نفسى بيده حتّى أكون أحب إليك .. الحديث .

وابن سينا والفلاسفه ، وإن كانوا يردون على هؤلاء ، كما يرد عليهم أئمة الدين ، فهم أقرب إلى الحق من ابن سينا وأتباعه ، كما سنبيِّنه إن شاء الله تعالى .

وقد قال طائفة من النظَّار : إن الإرادة لا تتعلق إلا بمعدوم محدَث[1] ، وهو ما يُراد أن يفعل ، فأما القديم الواجب بنفسه فلا تتعلق به الإرادة .

وقالوا : قول القائل : « أريد الله » أى : أريد عبادته ، ونحو ذلك .

وقال آخرون : بل الإرادة تتعلق بنفس القديم الواجب بنفسه ، كما نطقت به النصوص .

والتحقيق أنه لا منافاة بين القولين ، فإن كون الشئ محبوبًا لذاته مراداً لذاته : هو أن المحب المريد لم يطلب إرادته لما سواه ، بل كان هو أقصى مراده ، وإنما يكون الشيء مرادًا محبوبًا لما للمحب المريد فى الاتصال بذلك [من][2] السرور واللذة ، إذ المحبة لا تكون إلا لما يلائم المحب ، فما يحصل[3] عند ذكره ومعرفته والنظر إليه من اللذة / هو[4] مطلوب المحب المريد المحب لذاته .

ص ١٦

(١) ر : لا تتعلق إلا بمحدث ، هـ : لا تتعلق إلا بمحدث معلوم .

(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) ، (هـ) .

(٣) د : لما يحصل . والمثبت من (ر) ،(هـ) .

(٤) د : وهو ، والمثبت من (ر) ، (هـ) .

كما [ثبت] (١) فى صحيح مسلم عن صهيب رضى الله عنه (٢) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى (٣) مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه. فيقولون : ما هو؟ ألم يبيِّض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، وهو الزيادة (٤) .

وفى السنن عن النبى صلى الله عليه وسلم : اللهم إنى أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك (٥) .

فقد بيَّن الرسول (٦) صلى الله عليه وسلم أن الله لم يعط (٧) أهل الجنة

---

(١) ثبت : زيادة فى (ر) .

(٢) رضى الله عنه : زيادة فى (د) .

(٣) د : نادا ، وهو خطأ .

(٤) سيرد هذا الحديث مختصرا فى هذا الجزء بعد صفحات (ص ٦٩) . أما الحديث بهذه الألفاظ (أو قريبا منها) فجاء عن صهيب رضى الله عنه فى : مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى) الحديث رقم ٢٩٨؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ١٨/١٠ - ١٩ (كتاب صفة الجنة ، باب ماجاء فى رؤية الرب تبارك وتعالى) ، ٢٦٩/١١ - ٢٧٠ (كتاب التفسير ، باب ومن سورة يونس) ؛ سنن ابن ماجة ٦٧/١ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) .

(٥) ورد الحديث مطولا عن زيد بن ثابت فى المسند (ط . الحلبى) ١٩١/٥ ؛ وعن عمار بن ياسر فى النسائى ٤٦/٣ - ٤٧ (كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر) . وأول الحديث فى سنن النسائى : اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق ... وفيه : وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ..

(٦) الرسول : ليست فى (ر) .

(٧) ر ، هـ : أنه سبحانه لم يعط .

شيئًا أحب إليهم من النظر إليه ، وهذا غاية مراد العارفين ، وهذا موجب حبهم إيَّاه لذاته لا لشئ آخر.

فمن قال : إنه لا يُحَب لذاته ، ولا يُتَلذذ بالنظر إليه ، كما تزعمه طائفة من أهل الكلام والرأى فقد أخطأ ، ومن قال : إن محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمن حصول لذة العبد[1] بحبه ، [ولا يطلبه العبد ولا يريده][2] ، بل يكون العبد محبًا مريداً لما لا يحصل له لذة به ، فقد أبطل .

ومن قال : إن العبد يفنى عن حظوظه وإراداته[3] ، وأراد بذلك أنه يفنى عن حظوظه وإراداته[3] المتعلقه بالمخلوقات فقد أصاب ، وأما إن أراد[4] أنه يفنى عن كل إرادة وحب ، وتبقّ[5] جميع الأمور عنده سواء ، فهذا مكابر لحسه [ونفسه][6] .

وكل مراد محبوب لذاته فلا معنى لكونه مراداً محبوباً لذاته إلا أن ذاته هو غاية مطلب الطالبين ، بمعنى أن ما يحصل لهم من النعم واللذة هو غاية مطلوبهم ، لا يطلبونها لأجل غيرها . فأما بتقدير أن تنتفى كل لذة ، فلا يُتصور حب ، فإن حب ما لا لذة فى الشعور به ممتنع .

---

(١) د : للعبد ، والمثبت من (ر) ، (هـ) .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) وأثبته من (ر) ، (هـ) ، وفيهما : ولا يطلب .
(٣) ر ، هـ : وإرادته .
(٤) ر ، هـ : وإن أراد .
(٥) ر : ويبقى ؛ هـ : وبتى ؛ د : الكلمة غير منقوطة .
(٦) د : فهذا مكابرة لحسه . والمثبت من (ر) ، هـ) .

وعلى هذا فقول القائل[1] : « العارف يريد الحق الأول لا لشئ غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه » لا منافاة بينهما .

وكذلك قوله[1] : « وتعبده له فقط » لا ينافى قوله[1] : « ولأنه مستحق للعبادة ولأنها[2] نسبة شريفة إليه » بل كونه تعبده له فقط إنما كان محموداً لأنه مستحق للعبادة ، وإنما انبغى للعبد أن يفعلها لأنها نسبة شريفة ، وإلا فلو فعل العبد ما لا خير فيه كان مذموماً ، لكن يفرِّق بين من يكون قد عرف الله معرفة أحبه لأجلها ، وبين من سمع مدح أهل المعرفة ، فاشتاق إلى كونه منهم ، لما فى ذلك من الشرف ، فإن هذا فى الحقيقة إنما مراده تعظيم نفسه/ وجعل المعرفه طريقاً إليها . ظ ١٦

وكذلك [كل][3] من أراد الله لأمر من الأمور ، كما حُكى أن أبا حامد بلغه أن من أخلص لله أربعين يوماً[4] تفجرّت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه . قال : « فأخلصت أربعين يومًا فلم يتفجر شئ ، فذكرت ذلك لبعض العارفين ، فقال لى : إنك إنما أخلصت للحكمة ، لم تخلص لله » .

وذلك لأن الإنسان قد يكون مقصوده نيل العلم والحكمة[5] ، أو نيل المكاشفات والتأثيرات ، أو نيل تعظيم الناس له ومدحهم إياه ، أو غير ذلك من المطالب .

---

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٥٩

(٢) د : لأنها . والمثبت من (ر) ، (هـ) ، وهو الذى ورد فيما سبق وقابلته على « الإشارات » .

(٣) كل : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) ، (هـ) .

(٤) أربعين يوما : كذا فى (د) ، وفى (هـ) : أربعين صباحا ، وفى (ر) : أربعين يوما ، ثم شطبت كلمة « يوما » وكتبت بعدها كلمة « صباحا » .

(٥) ر ، هـ : الحكمة والعلم .

وقد عُرف أن ذلك يحصل بالإخلاص لله وإرادة وجهه ، فإذا قصد أن يطلب ذلك بالإخلاص لله وإرادة وجهه كان متناقضا ، لأن من أراد شيئا لغيره فالثانى هو المراد المقصود بذاته ، والأول يُراد لكونه وسيلة إليه ، فإذا قصد أن يخلص لله ليصير عالماً أو عارفاً أو ذا حكمة أو متشرفاً بالنسبة إليه ، أو صاحب مكاشفات وتصرفات ونحو ذلك ، فهو هنا لم يرد الله ، بل جعل الله وسيلة له إلى ذلك المطلوب الأدنى ، وإنما يريد الله ابتداءً من ذاق حلاوة محبته وذكره .

وفِطَرُ العباد مجبولة على محبته ، لكن منهم من فسدت فطرته .

قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٠][١] .

وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة[٢] جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ، ثم يقول أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾[٣] . [سورة الروم : ٣٠] .

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يروى [عن][٤] ربه تعالى قال : إنى خلقت عبادى حنفاء

---

(١) فى (ر) : أتم الآية : لخلق الله ذلك الدين القيم . ولم ترد الآية فى (هـ) .

(٢) د : بهية ، وهو تحريف .

(٣) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه فى هذا الكتاب حـ٣ ص ٧١.

(٤) عن : ساقطة من (د) .

فاجتالتهم الشياطين ، وحرَّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا[١] .

وأما قول القائل[٢] : « لا للرغبة والرهبة »[٣] .

فهذا له ثلاث معان :

أحدها : أن يُراد به : لا لرغبة فى حصول مطلوب المحب من المحبوب لذاته ، ولا لرهبة من ذلك . وهذا ممتنع ، فإنه ما من عبد مريد محب إلا وهو يطلب حصول شئ ، ويخاف فواته .

والثانى : أنه لا يرغب فى التمتع[٤] بمخلوق ، ولا يخاف من التضرر بمخلوق ، فيمكن أن يعبد الله من يعبده بدون هذه الرغبة والرهبة[٥] .

كما قال عمر رضى الله عنه : نعم العبد صهيب ، لو لم يخف الله لم يعصه .

وفى الأثر : لو لم أخلق جنةً ولا ناراً ، أما كنت أهلا أن أُعبد . /

ص ١٧ وقد ثبت فى الصحيح أن أهل الجنة يُلهمون التسبيح كما يلهمون النَّفَس[٦] .

---

(١) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه فى هذا الكتاب جـ٣ ص ٧٢ .

(٢) وهو ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٥٩ .

(٣) لا للرغبة والرهبة : كذا فى النسخ الثلاث . وسبقت العبارة من قبل : لا لرغبة ولا لرهبة . وذكرت هناك أن الذى فى « الإشارات » : لا لرغبة أو رهبة .

(٤) التمتع : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : الممتنع ، وهو تحريف .

(٥) د : والبرهبة ، وهو تحريف .

(٦) ورد الحديث بألفاظ مختلفة عن جابر بن عبد الله فى : مسلم ٤/٢١٨٠ – ٢١٨١ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب فى صفات الجنة وأهلها) ؛ المسند (ط الحلبى) ٣/٣٤٩ ، ٣٥٤ ، ٣٨٤ ؛ مسند الدارمى ٢/٣٣٥ (كتاب الرقائق ، باب فى أهل الجنة ونعيمها) . ولفظ =

وكذلك الملائكة فلولا تمتع أهل الجنه بذلك التسبيح ، الذى هو لهم كالنَّفَس ، لم يكن الأمر كذلك .

وقد ثبت فى الحديث [الصحيح][١] المتقدم قوله : فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه[٢] .

والثالث : أن يُراد : أن العبد لا يرهب مما يضره كألم العذاب ، ولا يرغب فيما يحتاج إليه كالطعام والشراب ، فهذا ممتنع ، فإن ما جعل الله العبد محتاجاً إليه متألمًا إذا لم يحصل له ، لابد أن يرغب فى حصوله ، ويرهب من فواته ، وماكان ملتذًّا به غير متألم بفواته ، كأكل أهل الجنة وشربهم ، فهذا يرغب فيه ولا يرهب من فواته ، فوجود تلك اللذة العليا الحاصلة بمعرفة الله ورؤيته لا ينافى وجود لذاتٍ أُخَر حاصلة بإدراك بعض المخلوقات ، ومن نفى[٣] الأولى[٤] من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فقد أخطأ ، ومن نفى الثانية من المتفلسفة والمتصوفة على طريقهم فقد أخطأ ، مع أن هؤلاء المتفلسفة لا يثبتون حقيقة الأولى[٤] ، فإنهم لا يثبتون أن الرب تحبه الملائكة والمؤمنون ، وإنما يجعلون الغاية تشبههم[٥] به ، لا حبهم إياه ، وفرق بين أن تكون[٦] الغاية كَوْن هذا مثل هذا ،

= مسلم فى أول حديث : إن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون .. الحديث ، وفيه : يلهمون التسبيح والتحميد كما تلهمون النَّفَس .

(١) الصحيح : زيادة فى (ر) .

(٢) ورد الحديث مطولا قبل صفحات فى هذا الجزء (ص ٦٤) وعلقت عليه هناك فارجع إليه .

(٣) د : ومن نفا . والمثبت من (ر) ، (هـ) .

(٤) ر ، هـ : الأول . والمثبت من (د) .

(٥) د : تشبيهم ، وهو تحريف .

(٦) د : يكون ، وفى (ر) ، (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

وبين أن تكون الغاية[1] كَوْن هذا يحب هذا محبة عبودية[2] وذلٍ .

ولهذا قالوا : « الفلسفة هى التشبه بالإلٰه على قدر الطاقة » ، ولهذا كان مطلوب هؤلاء إنما هو نوعٌ[3] من العلم والقدرة الذى يحصل لهم به شرف ، فمطلوبهم من جنس مطلوب فرعون ، بخلاف الحنفاء الذين يعبدون الله محبةً له وذلاً [له][4] .

وهم أيضا لا يثبتون معرفة تحصل بها[5] النجاة والسعادة بعد الموت ، بل المعروف عندهم وجود مطلق أو مقيد بالسلوب ، ولا يثبتون بعد الموت تجددَ نظرٍ إليه ، إذ المفارقات عندهم ليس فيها حركة أصلا ، لا من الناظر ولا من المنظور إليه ، وهو خلاف ما دلّت عليه الدلالة[6] الشرعية والعقلية .

(فصــل)

تابع كلام ابن سينا فى « الإشارات » عن مقامات العارفين.

ثم قال[7] : « إشارة : المستحل بوسيط[8] الحق مرحوم من وجهٍ ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستطعمها[9] إنما معارفته[10] مع اللذات

(١) ر ، هـ : وبين كون الغاية .

(٢) ر : عبودة .

(٣) د ، ر : نوعا ، والمثبت من (هـ) .

(٤) له : زيادة فى (ر) ، (هـ) .

(٥) بعد عبارة « تحصل بها » تنقطع نسخة (ر) مرة أخرى .

(٦) هـ : الدلائل .

(٧) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٨١٦/٤ – ٨١٧ وأوله : الفصل السادس .

(٨) الإشارات : توسيط .

(٩) الإشارات : فيستعطفها .

(١٠) هـ : معارفه .

المخدَجَة ، فهو حنون[١] إليها غافل عما وراءها ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحتنكين[٢] ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون/ ،واقتصرت[٣] بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد إذا ازْوَرُّوا عنها[٤] عائفين لها[٥] ، عاكفين على غيرها ، كذلك[٦] من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلى كفيه بما يليه من اللذات : لذات الزور فتركها فى دنياه عن كرهٍ ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها ، وإنما يعبد الله[٧] ويطيعه ليخوِّله فى[٨] الآخرة ويشبعه[٩] منها ، فيُبعث إلى مطعم شهىّ ، ومشرب[١٠] هنىّ ومنكح بهىّ ، إذا[١١] بُعثر عنه فلا مطمح[١٢] لبصره فى أولاه وآخرته[١٣] ، إلا إلى لذّات قبقبه وذبذبه[١٤] ، والمستبصر بهداية

ظ ١٧

(١) د : حفون ، والمثبت هو الذى فى (هـ) وفى «الإشارات» .

(٢) الإشارات : المحنَّكين .

(٣) هـ : واسصرب .

(٤) د : اوروا بها ، والمثبت من (هـ) ، والإشارات .

(٥) عائفين لها : كذا فى (د) وفى «الإشارات» . وفى هـ : عائفين عنها .

(٦) د : لذلك . والمثبت من (هـ) ، الإشارات ٣ ، ٨١٧/٤ .

(٧) الإشارات : الله تعالى .

(٨) هـ : من .

(٩) الإشارات : شبعه

(١٠) د : ويشرب ، وهو تحريف .

(١١) الإشارات ٣، ٨١٨/٤ : وإذا .

(١٢) هـ : مطمع .

(١٣) الإشارات : وأخراه .

(١٤) شرح الطوسى الكلمتين فقال : «والقبقب : البطن ، والذبذب : الذكر» .وفى «اللسان» : والقبقب : البطن .. وقيل للبطن : قبقب من القبقبة ، وهى حكاية صوت البطن .. وفيه والذبذب : اللسان ، وقيل : الذكر سمى به لتذبذبه أى حركته» .

القدس فى شجون واجب الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولّى وجهه سمتها ، مترحّماً[(١)] على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضدّه ، وإن كان ما يتوخّاه بكدّه[(٢)] مبذولاً له[(٣)] حسب[(٤)] وعده »

تعليق ابن تيمية

فيُقال : ينبغى أن يفرّق بين كَوْن الإنسان محبًّا مريداً ، وبين كونه يعرف أنه محب مريد ، وكذلك يفرّق بين كونه سامعًا رائيًا عالمًا ، وبين كونه عالمًا بكونه كذلك ذاكراً له .

مثال ذلك : أن الإنسان لا يفعل فعلاً اختياريًا وهو يعلم أنه يفعله إلا بإرادة ، فكل من شهد المسجد ليصلى فيه الصلاة الحاضرة وهو يعلم أنها الجمعة أو الفجر ، امتنع أن يصلى إلا وهو ناو[(٥)] لهذه الصلاة ، ومع هذا فقد يظن كثير من الناس أنه لا ينوى أو لا تحصل له نيّة حتى يتكلم بذلك ، وربما كرّر ذلك ، ورفع صوته به ، وآذى من حوله ، وأصابه من جنس ما يصيب المجنون .

وكذلك المعرفة بالله فطرية[(٦)] ضرورية ، كما قد بُسط فى موضعه . وكذلك حب الله ورسوله [حاصل][(٧)] لكل مؤمن ، ويظهر ذلك بما إذا خُيِّر المؤمن بين أهله وماله وبين الله ورسوله ، فإنه يختار الله ورسوله .

---

(١) الإشارات : مسترحماً .
(٢) هـ : بكيده .
(٣) له : ليست فى «الإشارات » .
(٤) الإشارات : بحسب .
(٥) د : ناوى ، وهو خطأ ، والمثبت من (هـ) .
(٦) هـ : فطرة .
(٧) حاصل : زيادة فى (هـ) .

والمؤمنون متفاضلون فى هذه المحبة ، ولكن المنافقون – الذين أظهروا الإسلام ولمَّا يدخل الإيمان فى قلوبهم – ليسوا من هؤلاء ، وما من مؤمن إلا وهو إذا ذُكر له رؤية الله اشتاق إلى ذلك شوقًا لا يكاد يشتاقه إلى شئ .

وقد قال الحسن البصرى : لو علم العابدون أنهم لا يرون ربهم فى الآخرة لذابت أنفسهم فى الدنيا .

والحب لله يَقْوى بسبب قوة المعرفة وسلامة الفطرة ، ونقصها من نقص المعرفة ومن خبث الفطرة بالأهواء الفاسدة .

ولا ريب أن النفوس تحب اللذة بالأكل والشرب والنكاح ، وقد تشتغل النفوس/ بأدنى المحبوبَيْن عن أعلاهما ، لقوة حاجته العاجلة إليه ، كالجائع الشديد الجوع ، فإن ألمه بالجوع قد يشغله عن لذة مناجاته لله فى الصلاة . ص ١٨

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح :لا يصلين أحدكم بحضرة طعام ، ولا وهو يدافع الأخبثين .(١)

وإن كانت الصلاة قرة عين العارفين ، والإنسان إنما يشتاق إلى ما يشعر به من المحبوبات ، فأما ما لم يشعر به فهو لا يشتاق إليه ، وإن كان لو شعر به لكان شوقه إليه أشد من شوقه إلى غيره .

---

(١) ورد الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ٣٩٣/١ (كتاب المساجد ، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام) ؛ سنن أبى داود ٥٥/١ ، ٥٦ (كتاب الطهارة ، باب أيصلى الرجل وهو حاقن) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٤٣/٦ ، ٥٤ ، ٧٣ .

ولمَّا كانت الجنة فيها كل نعيم يتنعم به العباد من غير تنغيص مما يعرفونه وما لا يعرفونه .

كما قال تعالى : ﴿ فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [سورة السجدة : ١٧] .

وقال : ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ [سورة الزخرف : ٧١] .

وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : إنى أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . بله ما اطّلعتم عليه ، ثم قرأ : ﴿ فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [سورة السجدة : ١٧] . الآية[١]

وكان النعيم الذى فيها منه ما له نظير عند المخاطَبين ، إذا ذُكر اشتاقوا إليه ، ومنه ما لا نظير له عندهم – أخبرهم الله تعالى[٢] منه بما له نظير ، فإنه بذلك يحصل شوقهم ورغبتهم فيما أُمروا به ، ثم إذا فعلوا ما أُمروا به نالوا بذلك مالم يخطر بقلوبهم ، كما أخبر بذلك الكتاب والسنة[٣] .

ولذة النظر ، وإن كانت أفضل اللذات ، وسببها – وهو حب الله ورسوله – موجود فى قلب كل مؤمن ، لكن الظاهر من الحب هو الشهوات ، ومعرفة الناس لكوْن ذلك مشتهاةً ومرغوباً فيها ، وأن محبتها

(١) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه فى هذا الكتاب جـ ٥ ص ٧٣ .

(٢) سياق الكلام هنا مرتبط بما قبله هكذا : ولما كانت الجنة فيها كل نعيم . . . وكان النعيم الذى فيها منه . . أخبرهم الله تعالى .

(٣) هـ : الكتاب والسنة والنظر .

غالبة ، وذكرهم لذلك أظهر من معرفتهم بما فى حب الله ورسوله .

والنظر إليه من ذلك ، ومن ذكرهم لذلك ، وإن كان ذلك موجوداً فيهم ، فوجود الشئ غير معرفته وذكره وظهوره ، فَذَكر الله فى كتابه من اللذات الظاهرة[١] ، كالأكل والشرب والنكاح ، ما يعرف كل أحد أنه لذة ، وما تشتاق إليه كل نفس ، ويعرفون أنه مما يُرغب فيه ، وذلك لا يُنال إلا بعبادة الله وطاعته .

[وهم][٢] إذا عبدوا الله فقد يحصل لهم من حلاوة المعرفة والعبادة ما هو أعظم من ذلك ، وإذا كشف الحجاب فى الآخرة فنظروا إليه كان ذلك أحب إليهم من جميع ما أعطاهم ، فكان ترغيبهم / فى العبادة بذلك شائقاً[٣] لهم إلى هذا ، وكان كمن أسلم رغبة فى الدنيا ، فلم تغرب الشمس إلا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس ، وكمن دخل فى العلم والدين لرغبةٍ فى مال أو جاه ، أو رهبةٍ من عزلٍ أو عقوبة أو أخذ مال ، فلما ذاق حلاوة العلم والإيمان كان ذلك أحب إليه مما طلعت عليه الشمس . ظ ١٨

وإذا كان هذا فى الدنيا ، فما الظن بما فى الآخرة ؟ ! وإذا عرفت هذا عرفت شيئين : أحدهما : أن كل مؤمن تحقق[٤] إيمانه فإنما يعبد الله ، والله أحب إليه من كل ما سواه ، وإن كان لا يستشعر هذا فى

---

(١) د : الظاهر ، وهو تحريف .

(٢) وهم : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) د : سائقا ؛ هـ : سابعا ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٤) هـ : محقق .

نفسه ، بل يكون ما يرجوه من الأكل والشرب والنكاح ، وما يخافه من العقاب باعثاً له على العبادة ، لكن إذا ذاق حلاوة الإيمان وطعم العبادة ، كان الله أحب إليه من كل شئ ، وإن كان يغيب عن علمه بحاله ، حتى لا يرغب ولا يرهب إلا من غير ذلك ، فما كل محبوب واجب يُستحضر فى كل وقت ، ولا تحصل به الرغبة ، ولا من فواته الرهبة ، بل تحصل الرغبة والرهبة بالمحبوب الأدنى والمرهوب الأدنى ، ويقوده ذلك إلى المحبوب الأعلى ، وهذا موجود فيمن ذاق طعم المحبوب الأعلى ، فإنه قد يعرض له هوى فى محبوب أدنى ، فيكون حضوره ودواعى الشهوة إليه يوجب تقديمه ، مع علمه بأنه يفوته بذلك ما هو أحب إليه منه ، وكمن يشتهى شيئاً فيتناوله ، وهو يعلم أنه يضره ، وأنه يفوته به ما هو أحب إليه ، بل يعلم أنه يوجب له ما يضرُّه ، فإذا حصل له ترهيب يصدُّه عن ذلك ، أو رغبة فيما ترغب فيه نفسه حتى يترك ذاك[1] ، كان هذا دواءً نافعاً له يشتاق به إلى المحبوب الأعلى .

والله قد أنزل كتابه شفاءً لما فى الصدور ، وهدًى للخلق ، ورحمةً لهم ، وبعث رسوله بالحكمة .

وأما ما ذكره هذا الرجل من الكلام المزخرف الذى قال الله فيه : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ – ١١٣] .

---

(١) هـ : ذلك .

وذلك أنه عظَّم من يعبد الحق لذاته ، وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم ، وهو أصل الملة / الحنيفية ، وأساس دعوة الأنبياء ، لكن هذا حاصل فيما جاءت به الرسل ، لا فى طريق أصحابه ، فإن أصحابه لا يعبدون الله ، بل ولا يحبونه أصلاً ، بل ولا يطيعونه ، وإنما العبادات عندهم رياضه للنفوس لتصل إلى علمهم الذى يدَّعون أنه كمال النفس ، والكمال عندهم فى التشبه به لا فى أن يكون محبوباً مراداً .

ص ١٩

ولهذا لم يتكلم أحد منهم فى « مقامات العارفين » بمثل هذا الكلام الذى تكلم به ابن سينا ، وهو أراد أن يجمع بين طريقهم وطريق العارفين أهل التصوف ، فأخذ ألفاظاً مجملة ، إذا فُسِّر مراد كل واحدٍ منها ، تبين أن القوم من أبعد الناس عن محبة الله وعبادته ، وأنهم أبعد عن ذلك من اليهود والنصارى بكثيرٍ كثير .

ولهذا يظهر فيهم من إهمال العبادات والأوراد والأذكار والدعوات ، ما لا يظهر فى اليهود والنصارى ، ومن سلك منهم مسلك العبادات فإن لم يهده الله إلى حقيقة دين الإسلام ، وإلا صار آخر أمره ملحداً من الملاحدة ، من جنس ابن عربى وابن سبعين وأمثالها .

وأيضا فإنه استحقر ما وُعد الناس به فى الآخرة من أنواع النعيم ، وطلب تزهيد الناس فيما رغَّبهم الله فيه ، وهو مضادة للأنبياء ، وهو فى الحقيقة منكر لوجود ذلك ، كما هو فى الحقيقة منكر لوجود محبة الله ومعرفته والنظر إليه ، وإنما الذى أثبته من ذلك خيال ، كما أن الذى أثبته من لذة المعرفة إنما هو مجرد كونه عالماً معقولاً موازياً[1] للعالم

(١) د : موازنا . وهو خطأ . وليست الكلمة فى (هـ) .

الموجود ، وظن أنه بهذا تحصل اللذة التى يسعد بها فى الآخرة ، وينجو[١] بها من العذاب ، وهذا ضلال عظيم .

وقد أعرض الرازى عن الكلام على هذا فلم يمدحه ولم يذمه ، وأما الطوسى فمدحه عليه ، لأنه ملحد من جنسه ، والكلام على هؤلاء مبسوط فى موضعه .

(فصل)

تابع كلام ابن سينا فى مقامات العارفين وتعليق ابن تيمية عليه

ثم قال[٢] : « إشارة[٣] : أول درجات حركات العارفين ما يسمّونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سرة[٤] إلى القدس لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته هذه فهو مريد .

إشارة : ثم إنه يحتاج[٥] إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض : الأول : تنحية ما دون الحق / عن مستن الإيثار . والثانى : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التوهم والتخيل[٦]

ظ ١٩

(١) فى الأصل (د) : وينجوا .

(٢) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٨١٨/٤ – ٨٢٧ وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٦٩ – ٧٠ .

(٣) الإشارات : الفصل الثامن : إشارة .

(٤) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : سيره .

(٥) الإشارات : ليحتاج .

(٦) الإشارات ٣ ، ٨٢١/٤ : قوى التخيل والوهم .

إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي . والثالث : تلطيف السر للتنبه . والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني : تعين عليه أشياء[١] : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحَّن بها[٢] من الكلام موقع القبول من الأوهام . والثالث : نفس[٣] الكلام الواعظ من قائل زكي[٤] بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر[٥] فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة » .

فيقال : قد ذكر أن المريد يحتاج في الرياضة – التي تسمى السلوك ، إلى ثلاثة أشياء متعلقة بالقصد ، والعمل ، والعلم .

أما القصد ، فأن لا يقصد إلا الحق ، فينحِّي ما سواه عن طريق القصد ، فلا يقصد إلا إيَّاه . وهذا حق لكن لا يكون[٦] إلا على دين المرسلين . وأما إرادة الله ومحبته دون ما سواه فليس هو طريق هؤلاء المتفلسفة ، بل هو ممتنع على أصولهم الفاسدة ، وليس زهدهم زهد الأنبياء ، ولكن زهدهم للتوفر على مطلوبهم الذي يرونه كمالاً ، لا على عبادة الله .

(١) الإشارات ٣ ، ٨٢٣/٤ : عليه عدة أشياء .
(٢) الإشارات ٣ ، ٨٢٤/٤ : لما لحن به .
(٣) الإشارات ٣ ، ٨٢٥/٤ : الأوهام ثم نفس .
(٤) زكي : كذا في (د) ، (هـ) . وفي « الإشارات » : ذكي . ولم ترد هذه العبارات من قبل في ص ٤١
(٥) امر : كذا غير منقوطة في (د) . (هـ) ، وفي الإشارات ٣ ، ٨٢٧/٤ : يأمر .
(٦) لا يكون : كذا في (هـ) ، وفي (د) : لا يمكن .

وأما العمل فهو تطويع قوة النفس الأمَّارة بالسوء لقوتها المطمئنة ، وهذا متفق عليه ، لكن عند أهل الملل أن هذا تكميل لعبادة الله وطاعته ، وعند الملاحدة إنما هو تهذيب للنفس لتستعد لما جعلوه هم كمالاً .

وليس المقصود هنا ذكر ما فى هذا الكلام من حق وباطل ، فإن هذا له موضع آخر . وإنما المقصود ذكر ما يتعلق بكلامهم فى قوى التوهم والتخيل ، فإنه **قال**[١] : « لتنجذب قوى التخيل والوهم[٢] إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى » .

فذكر أن المقصود انجذاب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، ولم يقل : إلى التوهمات والتخيلات ، كما قال : انجذاب قوى التخيل والوهم ، لأنه يريد أن يجذب قوى التخيل والوهم .

فالتخيل لصور المحسوسات ، والوهم لما فيها من المعانى ، والجذب يكون إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، لا إلى التخيل ، فإنه ليس المقصود جذبها إلى صورة متخيلة /بل إلى أمر متوهم ، وهو المعانى التى تحبها النفس ، لأن الوهم كما تقدم تصوّر المعانى المحبوبة فى الأعيان ، وهى التى تكون لأجلها الولاية والعداوة . ص ٢٠

(١) ورد هذا الكلام من قبل ، ص ٧٨ – ٧٩ .
(٢) سبقت : قوى التوهم والتخيل .

والمقصود حصول التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، والانصراف عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى . والتوهمات هى تصور ما يُحب ويُبغض ، ويوالَى ويعادَى ، ويوافَق ويخالَف ، ويُرجى[١] ويُخَاف من المعانى التى فى الأعيان ، فيريد أن يتصورما يُحب ويُرجى[١] لينجذب إليه ، وما يُكْرَه ويُخَاف لينجذب عنه ، ويكون ما يُحب ويُرجى فى الأمر القدسى ، والمكروه والمخوف فى الأمر السفلى .

وقد ذكر أن المراد المعبود لذاته هو الله تعالى ، فلا بد أن يتصور ما يوجب حبه لله ، وبغضه لما يصرفه عن ذلك ، وأن يتصور من رجائه[٢] وخوفه ما يصرفه إليه[٣] كما يتصور فى الدنيا ما يجذبه عنها .

وإذا كان قد قال هذا مع قوله : إن الوهم أن يتصور فى المحسوسات أمراً غير محسوس ، لم يمكن هذا حتى يتصور فى حق الله تعالى ما يوجب انجذاب القلب إليه ، وقد سمَّى ذلك توهما[٤] .

وقوله[٥] : « ولتنجذب قوة التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى » .

إن أُريد التوهمات المناسبة لقدس الرب تعالى ، مثل كونه هو الذى يستحق أن يُعبد ويُحمد ، وأمثال ذلك من المعانى المناسبة لعبادته ، فقد جعل الشعور بهذه من باب التوهم .

---

(١) د : ويرجا .

(٢) د : من رجاه ، والمثبت من (هـ) .

(٣) هـ : ما يجذبه .

(٤) هـ : توهمات .

(٥) وهو الذى سبق ص ٧٩ – ٨٠ وسبق من قبل ص ٤١ .

وإن أُريد به توهم معانٍ[١] فى غير الرب ، فتلك لا يحتاج إليها فى عبادته تعالى ، فلا يحتاج العابد لله إلى أن يتصور ما يناسب محبته لله وعبادته ، بشعوره بما يوجب محبة الله وعبادته إياه دون ما سواه ، فإن عبادة الله وحدة تحصل إذا عرف من الله ما تحصل به محبته لله ، فلا يحتاج أن يعرف من غيره ما يوجب محبته لله ، ولو قُدِّر أن تصوره لغيره يوجب محبته ، فقد جعل طلب ما يوجب انجذاب قوة التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى .

فهذه الأمور ، سواء كانت صفات لله أو أموراً[٢] تقتضى محبة الله ، فإنه جعلها من باب التوهم .

وهذا يوجب كون الله عالياً على خلقه من وجوه :

أحدها : أنه قد ذكر أن الحيوانات – ناطقها وغير ناطقها – تدرك فى المحسوسات الجزئية معانىَ جزئية غير محسوسة ولا متأدِّية من طريق الحواس ، وهذه قوة الوهم كما تقدم . /فإذا كان قد قال مع ذلك : إنه لابد من تطويع القوة الأمَّارة للقوة المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى ، والتوهمات المناسبة لإرادة الله وحده إنما تكون بتصور معنًى فيه يوجب انجذاب القلب إليه .

ظ ٢٠

وهو سبحانه يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فإنه واحد لا شريك له ، وهم يقولون : انحصر نوعه فى شخصه ، فلا يجوز أن يكون

---

(١) د : معانى ، والصواب من (هـ) .

(٢) فى النسختين : أو أمور ، وهو خطأ .

التصور الجاذب للقلب إليه وحده إلا تصور معيَّن فى معيَّن ، وهذا هو التوهم عندهم .

فهذا تصريح منهم بأن التوهم تصور صفاته ، فقولهم مع ذلك بنفى إدراك هذه القوة له تناقض .

الثانى : أن القوة المتوهمة إذا كانت لا تتصور إلا فى معيَّن ، والمعيَّن لا يكون كليًّا ، امتنع أن يكون هذا معقولاً ، إذا كانت المعقولات هى الكليات ، كما قد يقولونه ، ولأنه لا حجة لهم على إثبات معقول غير الكليات .

الثالث : أن هذا يوجب أن يكون محسوساً ، أى يمكن الإحساس به ، وهو رؤيته ، كما ثبت أنه يُرى فى الآخره ، لأن التوهم عندهم أن يُتصور فى المحسوس ما ليس بمحسوس .

فإذا كان هو سبحانه يجب أن يُوَالَى ويُحَب دون ما سواه ، وكان ذلك بتوهم[1] الأمور المناسبة لذلك التوهم ، وهو تصور أمر غير محسوس فى معيَّن محسوس – لزم أن يكون هو معيَّناً محسوساً .

الوجه الرابع : أنه جعل الذى يعين على تطويع النفس ثلاثة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحِّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام ، والثالث : نفس الكلام الواعظ .

ومعلوم أن العبادة لا تكون إلا بقصد وإرادة ، والقصد والإرادة

---

(١) هـ : يتوهم ، د : الكلمة غير منقوطة .

الذى[١] تنجذب معه قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة لعبادة الله ، منصرفة عن المناسبة للأمر السفلى ، لا يكون إلا اذا تُصوِّر فى المراد الذى انجذبت إليه قوة التوهم ما يُوجب إرادته ومحبته ، فتكون إرادته توجب موالاته ومحبته ، بل وخوفه ورجاءه .

وهذا كله عندهم من عمل القوة المتوهمة ، فدلّ على أنه لابد عندهم أن يكون الحق تعالى مما يتعلق الوهم بمعانٍ فيه ، وهذا لازم لكلامهم لا محيد عنه .

الوجه الخامس : أنه قال : « الموقعة لما لُحِّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام » .

فبيَّن أنه يطلب كوْن الوهم يقبل الكلام الملحن ، والقوة الوهمية هى التى تدرك المعنى المحبوب والمكروه فى المعيَّن المحسوس الجزئى كما تقدم .

ص ٢١ فدل بهذا على أن الكلام/الملحَّن يكون فيه ما يوجب قبول الوهم للكلام الذى يدعو إلى عبادة الله ومحبته ، وذلك بما تقدم من كون الوهم هو الذى يُشعر بالمعانى التى تحب وتبغض ، وتوالى وتعادى ، فكان حب العبد لربه وعبادته إياه مشروطاً بتوهمه فى ربه ما يحبه العبد ، فوجب كون الرب عندهم محسوساً ، وكون الوهم يتصور فيه ما يُحب لأجله .

السادس : أنه قال[٢] : « لينجذب التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى » .

---

(١) الذى : كذا فى (هـ) ، وفى (د) : التى .

(٢) أى ابن سينا ، وورد كلامه من قبل . ص ٧٩ – ٨٠ ، ص ٤١ .

والسفلى ضد العلوى ، فدل ذلك على أن القدسى علوى .

فإن قيل : يراد بذلك علو القدر أو الصفات .

قيل : هذا لا يصح هنا ، لأن قوى الوهم[١] إنما تنجذب إلى معانٍ[٢] غير محسوسة فى أمر محسوس ، وما كان محسوساً أمكن أن يكون فوق العالم .

السابع : أن يُقال : ما أشار إليه من هذه المعانى ، وإن كان التعبير عنه بعباراته غير معروف ، فهذا هو الذى فطر الله عليه عباده ، فإنهم إذا حزبهم أمر احتاجوا فيه إلى توجيه قلوبهم إلى الله توجهوا إلى العلو ، وتصوَّروا أن الله جواد كريم يجيب دعوة المضطر إذا دعاه ، ويرزقهم وينصرهم ، فعرفوا منه ما يوافق مطلوبهم ومرادهم ومحبوبهم .

وهذا هو الذى يسميه هؤلاء التوهم .

وأيضا فمن كان محبًّا له[٣] ، محبا لذكره ، متلذذا بمناجاته ، فإنه يجد فى فطرته معنى يطلب العلو ، ويتصور أن ربه متصف بما يستحق لأجله أن يُعبد ويُحب ويُطاع ، وهذا هو الذى يسمونه التوهم ، ويجد قلبه منصرفا إلى العلو ، منصرفاً عن السفل ، إلا إذا كان قد غُيِّرت فطرته .

فإن قيل له : ربك ليس فوق ، أو غير ذلك بأن يقال : ليس فى

---

(١) هـ : التوهم .

(٢) د : معانى . والصواب ما أثبته من (هـ) .

(٣) فى الأصل (د) كأن العبارة : محبًّا به ، ولعل الصواب ما أثبته . ولم ترد العبارة فى (هـ) .

جهةٍ ، أو لا يختص ، أو لا تحصره[١] ، أو نحو ذلك من العبارات المجملة التى يُراد بها : أنه ليس فوق ، فيحتاج حينئذ أن يصرف فطرته علماً وإرادة عمَّا فُطر عليه .

فما ذكره فى « مقامات العارفين » موافق لما فطر الله عليه عباده أجمعين ، بخلاف ما ذكره هناك ، فإنه مخالف للفطرة كما تقدم .

الثامن : أن الشرائع الإلـٰهية جاءت بما يوافق الفطرة .

التاسع : أنه قد اتفق على ذلك سلف الأمة .

العاشر : أنه دلت على ذلك الدلائل العقلية اليقينية .

الحادى عشر : أن موجب ما ذكروه أن لا يكون الرب معبوداً إلا بتعلق المعنى الذى/سموه الوهم به ، وأن من نفى[٢] تعلق الوهم بمعنى فى الرب ، فقد أبطل كَوْن الرب محبوباً معبوداً ، فمن قال بعد ذلك : إنه لا يقبل فى الإلـٰهيات هذه القضايا الوهمية ، فقد نفى كون الرب مستحقًّا لأن يُعبد وأن يُحب ، وهذا حقيقة قولهم ، ولهذا كان حقيقة قولهم تعطيل الرب عن أن يكون موجوداً ، وأن يكون مقصوداً ، وأن يكون معبوداً . ظ ٢١

وعلى هذا كانت أئمتهم ، كالقرامطة الباطنية الذين قادوا حقيقة قولهم ، وكذلك باطنية الصوفية الذين وافقوهم ، كأصحاب ابن عربى وابن سبعين ، فإن الذين عرفوا حقيقة قولهم كالتلمسانى كانوا من أبعد

---

(١) يعنى بذلك ابن تيمية : أولا يختص بجهة أو لا تحصره جهة .

(٢) فى الأصل (د) : نفا ، ولم ترد الكلمة فى (هـ) .

الناس عن عبادة الله وطاعته وطاعة رسله ، وأشدهم فجوراً وتعدياً لحدود الله ، وانتهاكاً لمحارمه ، ومخالفةً لكتابه ولرسوله ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

عود إلى مناقشة كلام ابن سينا عن الوهم

وحينئذٍ فنقول **قوله**[١] : « إن القضايا الوهمية كاذبة » .

إن أراد به القضايا الكلية التى تناقض معقولا ، فتلك عندهم ليست من قضايا الوهم . وإن أراد به ما يدركه الوهم من الأمور المعيَّنة فى المحسوسات ، فتلك صادقة عنده لا كاذبة ، وهى لا تعارض الكليات .

وقوله[٢] : « إن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاءً شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ويقابلها » .

فيقال له : هذا يقتضى تمكنها من الفطرة ، وثبوتها فى النفس ، وأن الفطرة لا تقبل نقيضها ، وهذا يقتضى صحتها وثبوتها ، لا ضعفها وفسادها .

وأما قوله :[٣] « لأن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم » .

فيقال له : إن أردت بالوهم التابع للحس ما سمَّيته وهماً ، وهو توهم معانى جزئية غير محسوسة فى المحسوسات الجزئية ، فلا ريب أن

(١) أى ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ ، وورد هذا النص من قبل ، ص ٢٠ وقابلته هناك على الإشارات ، وجاء النص من قبل هكذا : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهى قضايا كاذبة » .

(٢) أى ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ ، وورد هذا النص من قبل . ص ٢٠ وقابلته هناك على « الإشارات » وجاء فيه من قبل : « ضدها ومقابلها » .

(٣) سبق هذا النص ، ص ٢٠ وفيه : « بسبب أن الوهم تابع للحس . . . »

الوهم تابع للحس ، وهذا الوهم قد ذكرت أنه صحيح مطابق كالحس ، فإن قدحتَ فى هذا قدحتَ فى الحس ، وإن جعلتَ هذا معارضًا للعقل ، كان بمنزلة جعل الحس معارضاً للعقل .

وإن أردت بالوهم ما يقضى قضاءً كليًّا أن إثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه محال ، ونحو ذلك من القضايا الكلية التى تزعم أنها معارضة للعقل ، كان هذا الكلام باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن هذه قضايا كلية مطلقة ، والوهم قد ذكرت أن تصوراته جزئية ، فلا يكون هذا من الوهميات .

الثانى : أن يُقال : هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التى مبادئها من الحس ، كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان ، والحركة والسكون/ يتناقضان ، والجسم الواحد لا يكون فى مكانين ، وأمثال ذلك . **ص ٢٢**

بل هذه بمنزلة الحكم بأن الموجود إما أن يكون قائما بنفسه ، وإما أن يكون قائما بغيره ، وإما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون محدثاً ، وإما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون ممكناً بنفسه ، وأمثال ذلك .

فالقدح فى هذه القضايا الكلية كالقدح فى تلك ، فإن جاز القدح فى هذه لأن مبادئها الحس جاز القدح فى تلك وإلا فلا ، إذ الحس وما يتبعه – مما يسمُّونه توهماً وتخيلاً – لا يدرك إلا أموراً معيَّنة جزئية ، ثم يقضى الذهن قضاءً كليا ، فإن جاز أن تكون تلك القضايا الكلية باطلةً بسبب كون مبدئها[1] من هذا الوهم ، الذى هو فى الأصل صحيح

(١) فى الأصل : مبدأها .

عندهم ، جاز أن تكون القضايا الكلية باطلة إذا كان مبدئها[١] من الحس عندهم .

ولو قال قائل : يمكن فى الموجود غير المحسوس أن يكون لا واجباً ولا ممكناً ، ولا قديماً ولا محدثاً ، ولا قائماً بنفسه ولا قائماً بغيره - كان بمنزلة قول القائل : يمكن فيه أن يكون لا مبايناً لغيره ولا محايثاً له ، ولا مداخلاً له ولا خارجا عنه .

وإن جاز أن يُقال لهذا : هذه قضايا وهميّة ، والوهم تابع للحس ، جاز أن يقال للأول : وهذه قضايا وهميّة ، أو يقال : قضايا حسية وحكم الحس والوهم لا يُقبل إلا فى الحسيات ، فلا يحكم فى الوجود المطلق وتوابعه ، لأن ذلك معقول غير محسوس ، فما به تُرَدُّ تلك القضايا الكلية يمكن أن يُقال فى أمثالها من القضايا الكلية المتناولة لجميع الموجودات والمعلومات .

وأما **قوله** فى بيان أنها كاذبة[٢] : « من المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول ، كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن يُتمثل[٣] ذلك الوجود فى الوهم » .

---

(١) فى الأصل : مبدأها .

(٢) أى ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص ، ص٢٠ - ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٣) يتمثل : كذا فى (هـ) . وفى (د) : يتمكن . وسبق ورود الكلمة هكذا من قبل . وفى الإشارات : نتمثل .

فيُقال له : هذا كلام على تقدير أن يكون للمحسوسات مَبادٍ لا يمكن تعلق الحس بها ، وهذا هو رأس المسألة وأول النزاع ، فإذا جعلتَ هذا حجة فى إثبات مطلوبك فقد صادرت على المطلوب .

ثم يُقال لك : الوهم إنما يتصور عندك فى الأمور الجزئية ، وهذه القضايا كلية لا جزئية .

ويُقال لك أيضا : هذا بعينه يَرِدُ عليك فى تقسيم الوجود إلى : قائم بنفسه وبغيره ، وقديم ومحدث ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، ونحو ذلك ، فإن ما ذكرته من هذه القضايا يتناول هذه .

ظ ٢٢ ويُقال لك/ ما تعنى **بقولك**[1] : « إن المحسوسات إذا كان لها مبادٍ وأصول كانت قبل المحسوسات » .

أتعنى به أن ما أحسسناه له مبادٍ وأصول لم نحسها ؟ أم تعنى به أن ما يمكن أن يُحس به يجب أن يكون له مبدأ لا يمكن الاحساس به ؟ .

فإن عنيت الأول فهو مسلَّم ، لكن لا يلزم من عدم إحساسنا بها أن لا يكون الإحساس بها ممكنا ، ولا يقول عاقل : إن كل ما لم نشهده الآن لا يمكن أن نشهده بعد الموت ، أو فى وقت آخر ، فإنه ما من عاقل إلاَّ يُجوِّز أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشهده الآن ، بل يُجوِّز أن تكون هناك أفلاك ونجوم لا ندركها فضلا عن غيرها .

وإن قال : إنه لابد أن يكون لكل ما يمكن أن يُحس به مبدأ لا

(١) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص . ص ٢٠ وفيه : « ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول . . . » الخ .

يمكن أن نحس به ، فهذا ممنوع ، وهو رأس المسألة ولم يذكر عليه دليلا .

وهو فى « إشاراته » لم يذكر على ذلك من الأدلة إلا ما ذكره الرازى وأمثاله ، فإنه **قال** : [١] « فى الوجود وعلله[٢] : إنه قد يغلب[٣] على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو يوضع بذاته[٤] كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظَّ له من الوجود » .

قال[٥] : « وأنت يتأتّى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، فإنك ، ومن يستحق أن يُخاطب ، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على الإشتراك[٦] الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإنكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود ، فذلك المعنى الموجود لا يخلو : إما أن يكون بحيث يناله الحس ، أو لا يكون . فإن كان بعيداً[٧] من أن يناله الحس فقد أخرج التفتش من المحسوسات ماليس بمحسوس ، وهذا

---

(١) فى الإشارات والتنبيهات ٣ . ٤٣٥/٤ ؛ وسبق ورود هذا الكلام من قبل ١٢٨/٥ . وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٢) الإشارات : النمط الرابع : فى الوجود وعلله .

(٣) الإشارات : أعلم أنه قد يغلب .

(٤) الإشارات : أو وضع بذاته .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ . ٤٣٥/٤ – ٤٣٧ .

(٦) الإشارات ٣ . ٤٣٦/٤ : لا على سبيل الاشتراك .

(٧) عند عبارة « فإن كان بعيداً » تعود نسخة (ر) مرة أخرى .

أعجب . وإن كان محسوساً فله لا محالة : وضع ، وأين ، ومقدار معيَّن ، وكيف معيَّن ، لا يتأتَّى أن يحس ، [بل][(١)] ولا أن يُتخيل إلا كذلك ، فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشىء من هذه الأحوال ، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين يختلفون[(٢)] فى تلك الحال . فإذن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة ، بل من حيث الحقيقة الأصلية[(٣)] التى لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف ، وكذلك الحال فى كل كلىًّ » .

ص ٢٣ فهذا لفظه ، وأتباعه مشوا/خلفه فأثبتوا ما ليس بمحسوس بإثبات الكليات المعقولة . وقد عُرف بالاضطرار أن الكليات لا تكون كلية إلا فى العقل لا فى الخارج ، بل ليس فى الخارج كلّى ألبتة ، والذى يُقال إنه كلّى طبيعى لا يوجد إلا معيّنا جزئياً ، فما كان كليًّا فى العقل يوجد فى الخارج معيّناً لا كليا ، كما قد بُسط فى موضعه .

فهذا الكلام وأمثاله هو الذى يثبت به أن للموجود مبادىء[(٤)] لا يمكن أن يُحس بها .

وأما قوله : « إذا كانت للمحسوسات[(٥)] مبادىء كانت غير محسوسة » فتلبيس لأن لفظ « المحسوس » يُراد به ما هو محسوس لنا

(١) بل : ساقطة من (د) . وأثبتها من (ر) . (هـ) . « الإشارات » ٣ . ٤٣٦/٤ .
(٢) ر . هـ : على كثير يختلفون ؛ الإشارات (٣ . ٤٣٧/٤) : على كثيرين مختلفين .
(٣) الإشارات : بل من حيث حقيقته الأصلية .
(٤) ر : مباديا .
(٥) د : المحسوسات . والمثبت من (ر) . (هـ) .

بالفعل[1] وما يمكن إحساسه ، ولا ريب أن المحسوسات بالفعل[1] لها مبادىء غير محسوسة .

لكن لم قلت : إن كل ما يمكن إحساسه له مبدأ لايمكن إحساسه ؟ » هذا حكاية المذهب .

وأما قوله[2] : « ولهذا كان الوهم مساعداً للعقل فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادىء ، فإذا تعديا معًا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه » ، فهذا ممنوع . وقد عُرف أن أدلته على إثبات ذلك من جنس هذه الأدلة التى أثبت بها الموجودات العقلية الثابتة فى الخارج بإثبات كليات ، وهو مثل إثباته لما كان خارج الذهن .

ثم يُقال له : الوهم المساعد للعقل : إن أردت به ما سمَّيته وهما ، وهو ما يتصور فى المحسوسات الجزئية معانىَ غير محسوسة ، كالصداقة والعداوة ، فليس فى هذه التصورات مقدمة تساعد على إثبات موجود لا يمكن الإحساس به ، بل تلك المقدمات مثل إثبات الكليات وأمثالها ليس فيها مقدمة يتصورها هذا الوهم .

وإن أردت بالوهم المساعد ما يقضى قضايا كلية ، مثل قضاء الذهن بأن بين هذا الإنسان وهذا الإنسان إنسانية مشتركة ، ونحو ذلك ، فهذه قضايا عقلية لا وهمية .

وأيضا فالقاضى بإثبات إنسانية مطلقة هو القاضى بأن كل

---

(١) د : بالعقل . والمثبت من (ر) . (هـ) .

(٢) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص من قبل : ص ٢١ وقابلته هناك على الإشارات .

موجودين[١] لابد أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له ، كما أنه هو القاضى بأن كل موجودين لابد أن يقارن وجود أحدهما الآخر[٢] أو يتقدم عليه ، وأن كل موجود فلابد أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره .

ظ ٢٣ فهذه القضايا الكلية إن سمّيتَها[٣] وهمية / كانت العقليات هى الوهميات ، وإن سميتها عقليات وقدّرت تناقضها لزم تناقض العقليات .

واعلم أن هؤلاء قد يجيبون بجواب[٤] يمكن أن يُجاب به كل من قدح فى العقليات الكلية .

وقولك :[٥] « فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم » .

يقال لك : ما الوهم الناكص ؟ أهو الذى سمّيته وهماً ؟ فذاك إنما يتصور معانى جزئية ، فليس له فى الكليات حكم : لا بقبول ولا ردّ ، فلا يُقال فيه : لا يقبل ولا ينكص ، كما لا يُقال فى القضايا الكلية : إن الحسَّ يقبلها ولا يردها ، كما [لا] [٦] يُقال : إن البصر يميِّز بين الأصوات ، والسمع يميِّز بين الألوان .

وإن قلت : إن العقل يثبت موجوداً معيناً لا يمكن الإشارة إليه ، والوهم لا يتصور معينا لا يُشار إليه .

---

(١) د : بأن كل موجود ، وما أثبته من (ر) . (هـ) .

(٢) د : لابد أن يفارق وجود أحدهما للآخر . والمثبت من (ر) . (هـ) .

(٣) د : إن تسميتها . والمثبت من (هـ) . (ر) .

(٤) عبارة « يجيبون بجواب » ليست واضحة فى هامش (د) وأثبتها من (ر) . (هـ) .

(٥) وهو كلامه الذى ورد قبل صفحات . وورد من قبل . ص ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » ١/٤٠٣ .

(٦) لا : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) . (هـ) .

فيقال لك : العقل إنما يثبت أموراً كلية مطلقة ، لا يثبت شيئاً معيناً[١] إلا بواسطة غيره ، كالحس وتوابع الحس ، ولهذا كان القياس العقلى المنطقى لا ينتج إن لم يكن فيه قضية كلية ، وإذا أردنا أن ندخل شيئاً من المعينات تحت القضايا الكلية ، فلابد من تصور للمعينات غير التصور للقضايا الكلية .

فإذا علمنا أن كل شىء : فإما قائم بنفسه وإما بغيره ، وأن كل موجود : فإما واجب بنفسه وإما ممكن بنفسه ، وأن كل موجود : فإما قديم وإما محدث ، وأن كل موجود أو كل ممكن فهو : إما جوهر وإما عرض ، وأردنا أن نحكم على معيَّن بأنه قديم أو محدث ، أو جوهر أو عرض ، أو واجب أو ممكن ، أو نحو ذلك ، فلابد [من][٢] أن نعيِّنه بغير ما به علمنا تلك القضية الكلية ، فتصور المعيَّن الداخل فى القضية الكلية شىء ، وتصور القضية الكلية شىء آخر .

فليتدبر الفاضل هذا ، ليتبين له أن من لم يثبت موجوداً يمكن الإحساس به لم يثبت إلا قضايا كلية فى الأذهان ، كما يثبتون العدد المطلق ، والمقدار المطلق ، والحقائق المطلقة ، والوجود المطلق ، وكل هذه أمور ثابتة فى الأذهان ، لا موجودة فى الأعيان .

ولهذا من أثبت أن فى الوجود موجوداً واجباً قديما ، وقال : إنه يمتنع الإشارة إليه ، امتنع أن يكون عنده معيَّناً مختصًّا ، ولزم أن يكون مطلقاً مجرداً فى الذهن ، فلا حقيقة له فى الخارج .

---

(١) د : معيا . والمثبت من (ر) ، (هـ) .

(٢) من : زيادة فى (ر) .

وهذا مذهب أئمة الجهمية ، فإنهم يثبتون موجوداً مطلقاً يمتنع وجوده فى الخارج ، فابن سينا وأتباعه يقولون : هو وجود مطلق بشرط نفى جميع الأمور الثبوتية[١] ، وهو أبلغ الأقوال/فى كونه معدوماً ، ص ٢٤ وآخرون يقولون : هو مطلق بشرط نفى الأمور الثبوتية والسلبية ، [لا بشرط شىء من الأمور الثبوتية والسلبية][٢] كما يقول هذا وهذا طائفة من ملحدة الباطنية ومن وافقهم من الصوفية .

ومن المعلوم أن الوجود المشروط فيه[٣] نفى هذا وهذا ممتنع ، فكيف بالمشروط فيه النفى ؟ فإن ما اشترط فيه العدم كان أولى بالعدم مما [لم][٤] يشترط فيه وجود ولا عدم ، ومما اشترط فيه نفى الوجود والعدم جميعا ، وهذا هو المطلق بشرط الإطلاق .

وهم يقررون فى منطقهم ما هو متفق عليه بين العقلاء من أن المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له فى الخارج ، ويقررون أن الفصول المميِّزة بين موجودَيْن لابد أن تكون أموراً[٥] وجودية ، لا تكون عدمية ، وهم لا يميِّزون الوجود الواجب عن الوجود الممكن إلا بأمور عدمية ، ومن ظن أن مذهب ابن سينا إثبات وجود[٦] خاص بمنزلة الوجود المشروط

(١) بعد كلمة « الثبوتية » توجد إشارة إلى هامش نسخة (ر) حيث كتبت كلمة غير واضحة كأنها « عنه » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) . (هـ) وأثبته من (ر) .

(٣) فى (ر) ، (هـ) : وقد قرروا فى المنطق أن الوجود المشروط فيه . ولكن توجد إشارة فى عبارة « وقد قرروا » فى نسخة (ر) وكتب فى الهامش « ومن المعلوم » . والمثبت هو الذى فى (د) .

(٤) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) . (هـ) .

(٥) ر : أمور ، وهو خطأ .

(٦) وجود : ساقطة من (ر) .

بسلب جميع الحقائق ، فجعل فيه وجوداً مشتركاً ووجوداً مختصًّا ، فلم يفهم مذهبه ، كما فعل ذلك الطوسى منتصراً له فلم يفهم مذهبه .

والقونوى وأمثاله يقولون : هو المطلق لا بشرط ، وهذا إما أن[1] يكون ممتنعاً فى الخارج ، وإما أن يكون جزءاً[2] من الممكنات ، فيكون الواجب جزءاً[2] من الممكنات .

وقد بُسط بيان تناقض أقوالهم فى غير هذا الموضع ، واعتبر ما ذكرناه من أن كل ما يثبتونه بالبرهان القياسى فإنه قضايا كليّة مطلقة ، بأنهم إذا أرادوا أن يعيِّنوا شيئاً موجوداً فى الخارج داخلاً فى تلك القضية الكلية ، عيَّنوه إما بالحس الباطن أو الظاهر ، إذ العقل يدرك الكليات[3] والحس هو الذى يدرك الجزئيات[4] ، فإذا أثبتوا أن الحركة الإرادية مسبوقة بالتصور ، وأرادوا تعيين ذلك ، عيَّنوا : إما نفس الإنسان فيشيرون إليها ، وإما النفس الفلكية فيشيرون إلى الفلك .

وإن أثبتوا وجود موجود معيَّن فى الخارج يدخل تحت هذه القضية من غير إشارة إليه تعذر ذلك عليهم .

وكذلك إذا ثبت بالعقل أن الكل أعظم من الجزء[5] ، وأن الأمور المساوية لشىء واحد متساوية ، وأن الشىء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً ، ونحو ذلك ، فمتى أراد الإنسان إدخال معين فى هذه القضية

(١) ر : وهذا لنا أن . وهو تحريف .

(٢) ر : جزوا .

(٣) د : إذ العقل هو يدرك الكليات . والمثبت من (ر) . (هـ) .

(٤) د : الجزيات .

(٥) ر : الجزؤ .

الكلية أشار إليه . والقضايا الكلية تارة يكون لجزئياتها[١] وجود فى الخارج[٢] ، [وتارة[٣] تكون مقدورة[٤] فى الأذهان ، لا وجود لها فى الأعيان ، وهذه كثيراً ما يقع فيها الغلط والالتباس .

وليس المقصود الأول بالعلم إلا علم ماهو ثابت فى الخارج ، وأما المقدَّرات الذهنية فتلك بحسب ما يخطر للنفوس من التصورات ، سواء كانت حقًّا أو باطلاً ، وما يثبته هؤلاء النفاة من إثبات موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه عند التأمل والتدبر تبين أنَّه من المقدَّرات الذهنية ، لا من الموجودات العينية .

وغير ابن سينا وأتباعه من المنطقيين ، مثل أبى البركات صاحب « المعتبر » وغيره ، لم يخرجوا هذه القضايا التى سمَّاها ابن سينا « وهميات » من الأوليّات البديهيات ، كما أخرجها ابن سينا ، وما أظن صاحب المنطق أرسطو أخرجها[٥] أيضا .

وأما قوله[٦] : « وهذا الضرب من القضايا[٧] أقوى فى النفس من

---

(١) ر : لجزوياتها ؛ هـ : جزوياتها ؛ د : لجزياتها .

(٢) بعد كلمة « الخارج » يوجد سقط فى نسخة (د) وسأتم الكلام من نسخة (ر) ثم من نسخة (هـ) إذ يوجد سقط آخر فى نسخة (ر) .

(٣) عند كلمة « وتارة » يبدأ الكلام الساقط من نسخة (د) وأوله فى نسخة (ر) . (هـ) ثم تنقطع نسخة (ر) وأتمه من آخر الكلام الموجود فى نسخة (هـ) .

(٤) هـ : مقدرة .

(٥) ر : خرجَّها .

(٦) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ١/٤٠٣ – ٤٠٤ ، وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٢١ .

(٧) انظر ما ذكرته من قبل . ص ٢١ .

المشهورات التى ليست بأوّلية ، وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل فى المشبّهات بها[١] » إلى آخره[٢] .

يقال له : هذا أيضا مما يبين قوتها وصدقها ، فإنهم اعترفوا بأنها أقوى من المشهورات التى ليست بأوّلية ، وهذه المشهورات عند أكثر العقلاء من العقليات الضروريات ، فإذا كانت هذه أقوى منها لزم أن تكون أقوى من بعض العقليات الضروريات ، وذلك يوجب صدقها .

وذلك أنه **قال**[٣] : « فأما المشهورات فمنها هذه[٤] الأوليات ونحوها مما يجب قبوله ، لا من حيث هى واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها ، ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهى أن لو خُلى[٥] الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، ولم يؤدب بقبوله[٦] قضايا ما والاعتراف بها ، ولم يمكنه[٧] الاستقراء بظنه القوى إلى حكمٍ لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما فى طبعه الإنسانى[٨] من الرحمة والخجل ، والأنفة والحَمِيَّة ، وغير ذلك — لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه

---

(١) وتدخل فى المشبهات بها : كذا فى (هـ) . وفى « الإشارات » ٤٠٤/١ . وفى (ر) : ويدخل فى المشتبهات بها .

(٢) بعد عبارة « إلى آخره » يوجد سقط فى نسخة (ر) وسأعتمد فيما يلى على نسخة (هـ) فقط .

(٣) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣٩٩/١ – ٤٠١ .

(٤) الإشارات ٣٩٩/١ : فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضا هذه .

(٥) الإشارات ٤٠٠/١ : وهى آراء لو خلى .

(٦) الإشارات : بقبوله .

(٧) الإشارات : ولم يمل .

(٨) الإشارات : ولم يستدع إليها ما فى طبيعة الإنسان .

وحسه[١] ، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان للإنسان[٢] قبيح ، وأن الكذب قبيح ، ومن هذا[٣] الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ، وليس شيء[٤] من هذا يوجبه العقل الساذج ، ولو توهم الإنسان نفسه ، وأنه خلق دفعة ، تام العقل ، ولم يسمع أدباً ، ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقاً[٥] ، لم يقض فى أمثال هذه القضايا بشيء ، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه[٦] ، وليس كذلك حال قضائه ، لأن[٧] الكل أعظم من الجزء . وهذه المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة ، وإن كانت[٨] صادقة فليست[٩] تنسب إلى الأوليات ونحوها ، إذا لم تكن بيِّنة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر[١٠] ، وإن كانت محمودة عنده ، والصادق غير المحمود[١١] ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ، ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب .

---

(١) الإشارات : أو حسه .

(٢) للإنسان : ليست فى « الإشارات » .

(٣) الإشارات : قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه ومن هذا .

(٤) الإشارات : من الناس ، وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع ، من قبح ذبح الحيوان ، اتباعا لما فى الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس ، وليس شيء . . .

(٥) الإشارات ٤٠١/١ : أو خلقيا .

(٦) فى الإشارات : كذا فى نسخة مثل الذى أثبتناه وفى نسخة : بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها .

(٧) الإشارات : أن .

(٨) الإشارات : وإذا كانت .

(٩) الإشارات : ليست .

(١٠) فى نسخة من « الإشارات » : إلا بنظر وفكر .

(١١) الإشارات : المحمود .

والمشهورات[(١)] : إما من الواجبات ، وإما من التأديبات الصلاحية ، وما تتطابق عليها الشرائع الإلٰهية[(٢)] ، وإما خلقيات وانفعاليات ، وإما استقرائيات ، وهى : إما بحسب الإطلاق ، وإما بحسب صناعة[(٣)]] [(٤)] .

قلت : ليس هذا موضع بسط القول . . .

[**قال ابن سينا**[(٥)] : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاءً شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق الحس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة ، ولم يكن

---

(١) الإشارات : فالمشهورات .

(٢) وإما من المسلمات . . . الإلهية : كذا فى نسخة من « الإشارات » وهناك اختلافات بين النسخ ، انظر تعليقات المحقق : الإشارات ٤٠٢/١ .

(٣) الإشارات : وإما بحسب أصحاب صناعة – وفى نسخة : بصناعة ، بدل : بحسب أصحاب صناعة – وملة » .

(٤) عند كلمة « صناعة » ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (هـ) بل تنتهى نسخة (هـ) نفسها. وذكر المكارى فى أسفل الصفحة : « يتلوه قال ابن تيمية : قلت : ليس هذا موضع بسط القول » وهنا كلام آخر كتب فى نهاية نسخة (هـ) سبق أن ذكرته بنصه فى مقدمة الكتاب جـ ١ ص ٦٣ – ٦٤ فارجع إليه ، ومن هذا نجد أن بعض الكلام الساقط من نسخة (د) قد فقد لأنه لا يوجد لا فى نسخة (ر) ولا فى نسخة (هـ) ، على أن هذا الكلام لا يتجاوز صفحة واحدة على الأغلب لأن أول الكلام فى نسخة (د) ظ ٢٤ هو كلام منقول من « الإشارات » ويتبعه تعليق ابن تيمية ، وسأنقل ما فى « الإشارات » وهو يستغرق صفحة تقريبا ، وما بين آخر ما عندنا وأول الموجود فى « الإشارات » قد لا يتجاوز بضعة أسطر ولكنه لايزيد على الأغلب فى كل الحالات عن صفحة واحدة .

(٥) عند عبارة « قال ابن سينا » أضفت ما أظنه كان فى أصل الكتاب لأن ابن تيمية سوف يعلق عليه وقد ورد الكلام التالى من قبل ص ٢٠ – ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أن يُتمثل[١] ذلك الوجود فى الوهم ، ولهذا كان الوهم[٢] مساعداً للعقل فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادىء ، فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه . وهذا الضرب من القضايا أقوى فى النفس من المشهورات التى ليست بأوّلية ، وتكاد تشاكل الأوّليات ، وتدخل فى المشبَّهات بها ، وهى أحكام للنفس فى أمور متقدِّمة على المحسوسات ، أَوْ أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن][٣] ./فى المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه لابد من خلاء ينتهى إليه الملاء إذا تناهى ، وأنه لابد فى كل موجود من أن يكون[٤] مشاراً إلى جهة وجوده » .

ظ ٢٤

فيقال له : هذا الكلام إنما يصح أن لو ثبت وجود أمور لا يمكن الإحساس بها ، حتى يكون حكم هذه فى ما هو مقدَّم على تلك ، أو ما هو أعم منها ، وثبوت وجود هذه الأمور إنما يصح إذا ثبت إمكان ذلك ، وإمكان ذلك إنما يصح إذا ثبت بطلان هذه القضايا التى يسمِّيها « الوهميات » ، فلو أبطلت هذه الوهميات بإثبات ذلك لزم الدَوْر ، فإن هذه القضايا تحكم بامتناع وجود ما لا يمكن الإشارة إليه ، والمقدمات

---

(١) يتمثل : كذا وردت فى كتابنا من قبل ، وفى « الإشارات » : تتمثل .

(٢) ما بين « فى الوهم » ، « ولهذا كان الوهم » يوجد كلام فى « الإشارات » نبهت عليه فى تعليقاتى ، ص ٢١ .

(٣) هنا ينتهى الكلام الذى نقلته من « الإشارات » وتعود إلينا نسخة (د) من جديد عند ظ ٢٤ ، والكلام فى أوله تابع لكلام ابن سينا فى « الإشارات » وسبق وروده فى ص ٢١ وقابلته على « الإشارات » هناك .

(٤) وردت العبارة من قبل ص ٢١ . . موجود أن يكون .

التى تثبت ذلك ليست مسلَّمة عندها ، بل لا يمكن عندها تسليم ما يستلزم نقيض ذلك ، فإنه قدح فى الضروريات بالنظريات .

وأيضا فالوهم عندهم إنما يتصور معانى جزئية[١] ، وهذه قضايا كلية ، فامتنع أن تكون وهمية .

وأيضا فما يثبت به وجود هذه الموجودات قضايا سوفسطائية[٢] ، كما بُيِّن فى موضعه .

وأما قوله[٣] : « وهذه الوهميات ، لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة وإنما تثلم فى شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية » .

فيقال له : هذا من أصدق الدليل على صحتها ، وذلك أن هذه مشهورة عند جميع الأمم الذين لم تُغيَّر فطرتهم ، وعند جميع الأمم المتَّبعين لسنن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، من المسلمين واليهود والنصارى ، وإنما يقدح فيها المبتدعة من أهل الديانات ، كالمعتزلة ونحوهم[٤] .

وابن سينا لمَّا كان من أتباع القرامطة الباطنية ، وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين من الرافضة والمعتزلة ، أو من فيه شعبة من ذلك ،

---

(١) فى الأصل : جزية .

(٢) فى الأصل : سوفسطايه .

(٣) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٤/١ – ٤٠٥ ، وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٤) فى الأصل : وإنما يقدح فيها المعتزلة من أهل الديانات كالمعتزلة ونحوهم ، ولعل الصواب ما أثبته ، وانظر العبارات التالية حيث يقول : وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين . . . الخ .

وهؤلاء يقولون : إن الله ليس فوق العرش ، لم تكن هذه مشهورة عند هؤلاء .

ومن المعلوم ، باتفاق هؤلاء وغيرهم ، أن الأنبياء لم يقدحوا فى هذه القضايا ، ولا أخبروا بما يناقضها ، بل أخبار الأنبياء كلها توافق هذه القضايا .

والقرآن والتوراة والإنجيل فيها من الموافق لهذه القضايا مالا يحصيه إلا الله . وكذلك فى الأخبار النبوية والآثار السلفية ، بل لا يُعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم قولٌ يناقض إثباتَ هذه القضايا .

ص ٢٥ وابن سينا وأمثاله مقرُّون بأن الكتب الإلٰهية/ إنما جاءت بما يوافق مذهب المثبتة للصفات والعلو ، لا بما يناقض ذلك ، وهم يسمُّون ذلك تشبيهاً ، ويقولون : الكتب الإلٰهية إنما جاءت بالتشبيه ، ويجعلون هذا ممَّا احتجوا به ، كما قد حكينا كلامه فى ذلك ، وأنه احتج بذلك على هؤلاء الذين وافقوه على نفى الصفات والعلو .

وقال : إذا كان هذا التوحيد الحق ، والأنبياء لم تخبر به بل بنقيضه ، فكذلك فى أمر المعاد ، فكيف يَزْعُم مع هذا أن السنن الشرعية والديانات الحقيقية منعت هذه أن تكون مشهورة[1] ؟

فعُلم أن المانع لشهرتها هو قولٌ لم يوجد عن الأنبياء وأتباع الأنبياء ، وأن شهرتها إنما امتنعت بين هؤلاء الذين ابتدعوا قولاً ليس مشروعا ،

(١) يشير ابن تيمية بذلك إلى عبارة ابن سينا السابقة : « وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة ، وإنما تلم فى شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية » .

وحينئذ فيكون المانع من شهرتها عند من لم تشتهر عنده سنة بدعية لا شرعية ، وديانة وضعها بعض الناس ، ليست منقولة عن نبى من الأنبياء .

ولا ريب أن المشركين والمبدِّلين من أهل الكتاب لهم شرائع وديانات ابتدعوها ووضعوها ، وتلك لا يجب قبولها عند العقلاء ، وإنما يجب أن يُتبع ما يثبت نقله عن الأنبياء المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم .

وكذلك **قوله**[١] إنه : « يثلم فى شهرتها العلوم الحكمية » .

فيقال له : قد نقل غيرك عن الفلاسفة القدماء أنهم كانوا يقولون بموجب هذه القضايا ، كما بيَّن ذلك ابن رشد الحفيد وغيره ، بل المنقول عن متقدمى الفلاسفة وأساطينهم قبل أرسطو ، وعن كثير من متأخريهم ، القول بما هو أبلغ من هذه القضايا ، من قيام الحوادث بالواجب ، وما يتبع ذلك ، كما تقدم نقل بعض ذلك عنهم .

وقوله[٢] : « ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك ، لشدة استيلاء الوهم » .

فيقال له : هذا يدل على تمكُّنها فى الفطرة ، وثبوتها فى الجِبِلَّة ، وأنها مغروزة فى النفوس ، فمن دفع ذلك عن نفسه لم يقاوم نفسه ، ولم يمكنه دفعها عن نفسه .

---

(١) أى ابن سينا ، وسبقت هذه العبارة قبل صفحات ، ص ١٠٣ .

(٢) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ وسبق نقل كلامه ومقابلته على الإشارات ، ص ٢١ .

وهذا حد العلم الضرورى ، وهو الذى يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه معه دفعه عن نفسه ، فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ، ولا يقاوم نفسه فى دفعها ، تبين أنها ضرورية ، وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التى فطر الناس عليها ، /وتغيير خلقه ، كأمثالهم من الجاحدين المكذِّبين بالحق ، الذين يكذبون بالحق المعلوم بالبهتان والسفسطة ، وأن قدحهم فى هذه كقدح أمثالهم من السوفسطائية فى أمثال هذه .

ظ ٢٥

وأما قوله[١] : « لشدة استيلاء الوهم » .

فقد قلنا غير مرة : إن الوهم قد فسَّروه بالقوة التى تتصور معانى جزئية[٢] فى محسوسات جزئية ، وهذا الوهم إنما تصرُّفه فى الجزئيات[٣] من المعانى ، وأما هذه القضايا فهى قضايا كلية ، فهى من حكم العقل الصريح ، فالمخالف لها مخالف لصريح العقل ، وهو المتّبع لقضايا الوهم الفاسد ، فإنه يثبت موجوداً مطلقا بشرط الإطلاق ، أو موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ، وهذا الموجود لا يثبته فى الخارج إلا الوهم والخيال الفاسد ، لا يثبته لا عقل صريح ولا نقل صحيح ، بل ولا وهم مطابق ولا خيال مستقيم ، كما لا يثبته حِسٌّ سليم ، فنفاة ذلك ينفون موجب العقل والشرع والحس السليم[٤] ، والوهم المستقيم ، والخيال القويم ، ويثبتون ما لا يُدرك إلا بوهم فاسد ، وخيال فاسد .

(١) أى ابن سينا فى « الاشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ ، وسبق نقل كلامه هذا ، ص ٢١ .

(٢) فى الأصل : جزية .

(٣) فى الأصل : جزيات .

(٤) فى الأصل : للسليم .

وقوله[١] : « على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع منكر » .

فيُقال له : هذا أيضا حجة عليكم ، فإن المنازع يقول : إنه لم يقم دليل شرعى ولا عقلى على إثبات موجود لا يمكن أن يُعرف بالحس بوجه من الوجوه ، وإن كان لا يمكن أن يعرفه كثير من الناس بحسه ، ولا يمكن أن يُعرف بالحس فى كثير من الأحوال .

وقد عُرف من مذهب السلف وأهل السنة والجماعة أن الله يمكن أن يُرى فى الآخرة ، وكذلك الملائكة والجن يمكن أن تُرى ، وما يقوم بالمرئيات[٢] من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها ، كما تعرف المسموعات بالسمع ، والملموسات باللمس ، ويقول : إن الرسل صلوات الله عليهم قسَّموا الموجودات إلى غيب وشهادة ، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب .

وكون الشئ شاهداً وغائبا أمر يعود إلى كونه الآن مشهوداً أو ليس الآن بمشهود ، فما لم يكن الآن مشهوداً يمكن أن يُشهد بعد ذلك ، بخلاف هؤلاء النفاة ، فإنهم قسَّموا الموجودات فى الخارج إلى محسوس ، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال .

وهذا مما ينفيه صريح العقل / لا مما يثبته ، وإنما المعقول الصرف ما كان ثابتا فى العقل كالعلوم الكلية ، وليس للكليات وجود فى الخارج ، مع أنه قد يُقال : إنه يمكن الإحساس بها أيضا ، إذا أمكن الإحساس

ص ٢٦

(١) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ ، وسبق ذكر هذا الكلام ص ٢١ – ٢٢ .

(٢) فى الأصل : بالمريات .

بمحلها ، كما يمكن الإحساس بأمثالها من الأعراض ، كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك .

لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور بالحس الظاهر ، وعدم إحساسنا الآن بذلك ، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذلك ، وأنه يمكننا الإحساس بذلك فى حال أخرى ، وأنه يمكن كل واحد أن يحسّ بما فى باطن غيره ، كما يمكنه الإحساس الآن بوجهه وعينه ، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه ، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه ، وقد بُسط الكلام على هذه الأمور فى غير هذا الموضع .

وأيضا فالحس نوعان : حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه ويباشره بجلده ، وحس باطن كما أن الإنسان يحس بما فى باطنه من اللذة والألم ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، والقوة والضعف ، وغير ذلك .

والروح تحس بأشياء لا يحس بها البدن ، كما يحس من يحصل له نوع تجريد ، بالنوم وغيره ، بأمور لا يحس بها غيره .

ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجرداً ، فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها .

وفى الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه مالا يراه الحاضرون ولا يسمعونه ، كما يرى الأنبياء الملائكة[1] ويسمعون

(١) فى الأصل : المليكة .

كلامهم ، وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم .

وأما ما يقوله بعض الفلاسفة : إن هذه المرئيات والمسموعات إنما هى فى نفس الرائى[1] لا فى الخارج ، فهذا مما قد عُلم بطلانه بأدلة كثيرة. وقد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

ومن كان له نوع خبرة بالجن : إما بمباشرته لهم فى نفسه وفى الناس ، أو بالأخبار المتواترة له عن الناس ، علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم فى الخارج ، دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء .

وكذلك ما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة هو مما يُوجب / العلم اليقينى بوجودهم فى الخارج ، كقصة ضيف إبراهيم المكرمين ، ومجيئهم إلى إبراهيم ، وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه ، وبشارتهم لسارة بإسحاق ويعقوب ، ثم ذهابهم إلى لوط ، ومخاطبتهم له ، وإهلاك قرى قوم لوط ، وقد قصّ الله هذه القصة فى غير موضع . ظ ٢٦

وكذلك قصة مريم وإرسال الله إليها جبريل فى صورة بشر حتى نفخ فيها الروح ، وكذلك قصة إتيان جبريل إلى النبى صلى الله عليه وسلم : تارة فى صورة أعرابى[2] .

---

(١) فى الأصل : الراى .

(٢) فى صحيح البخارى ١١٢/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة) عن عائشة رضى الله عنها أن الحارث بن هشام سأل النبى صلى الله عليه وسلم كيف كان يأتيه الوحى . . وفى الحديث : « . . يتمثل لى الملك أحيانا رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول » . وفى البخارى فى موضعين آخرين ٢/١ (كتاب بدء الوحى ، كيف كان بدء الوحى) ، ١١٥/٤ — ١١٦ (كتاب بدء الخلق ، باب إذا قال أحدكم آمين) حديثان عن عائشة رضى الله عنها جاء فى الأول منهما أن الملك كان يتمثل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا ، وفى الآخر أن جبريل كان يأتيه فى صورة الرجل . وفى أول صحيح مسلم : =

وتارات فى صورة دحية الكلبى[(١)].

فمن علم أن الروح قد تحسُّ بما لا يحس به البدن ، وأن من الناس من يحس بروحه وبدنه ما لا يحسه غيره من الناس – توسع له طرق الحس ، ولم ير[(٢)] الحس مقصوراً على ما يحبه جمهور الناس فى الدنيا بهذا البدن ، فإن هذا الحس إنما يدرك بعض الموجودات .

وحينئذ فإذا قيل : إن كل قائم بنفسه أو كل موجود يمكن الإحساس به ، فإنه يُراد بذلك ما هو أعم من هذا الحس ، بحيث يدخل فى ذلك هذا وهذا ، وليس للنفاة دليل على إثبات ما ليس بمحسوس بهذا الحس ، والعقليات الّتى يثبتونها إنما هى الكليات الثابتة فى الذهن ، وتلك فى الحقيقة وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان .

= ٣٦/١ – ٣٨ (كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام . . .الخ) عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن جبريل طلع فى صورة رجل شديد بياض الثياب شديد السواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه أحد من الصحابة . . وفى آخره : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم . وفى الباب أحاديث أخرى بنفس المعنى عن أبى هريرة رضى الله عنه ٣٩/١ – ٤٠ .

(١) فى صحيح مسلم ١٩٠٦/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أم سلمة) . حديث عن أبى عثمان النهدى) عن سلمان رضى الله عنه . . وفى جزء من هذا الحديث رواية عن أسامة بن زيد (وروى هذا الجزء البخارى فى صحيحة ٢٠٦/٤ (كتاب المناقب ، باب علامات النبوة فى الإسلام) ونصها – وهذه رواية البخارى – : « حدثنا أبو عثمان قال : أنبئت أن جبريل عليه السلام أتى النبى صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة ، فجعل يحدث ، ثم قام . فقال النبى صلى الله عليه وسلم لأم سلمة : من هذا ؟ – أو كما قال – قال : قالت : هذا دحية . قالت أم سلمة : أيم الله ما حسبته إلا إياه حتى سمعت خطبة نبى الله صلى الله عليه وسلم يخبر جبريل – أو كما قال . قال : فقلت لأبى عثمان : ممن سمعت هذا ؟ قال : من أسامة بن زيد » . وانظر : جامع الأصول لابن الأثير ٤٤/١٢ – ٤٥ . وفى المسند (ط . المعارف) ١٦٧/٨ عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : وكان جبريل عليه السلام يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية . وانظر تعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله .

(٢) فى الأصل : ولم يرا .

وهذا منتهى ما عند ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة ، ولهذا كان كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولا موازيا للعالم الموجود ، ويجعلون النعيم والعذاب أمرين قائمين بالنفس ، من جملة أعراضها ، لا ينفصل شيء من ذلك عنها ، وقد بيّنا بعض ما فى هذا القول من الضلال فى غير هذا الموضع .

ولهذا جعل فى منطقه العلوم اليقينية العقلية هى هذه العقليات ، ونفى أن تكون المشهورات العملية من اليقينيات ، ونفى أن يكون ما يثبت الموجودات الحسية الغائبة[1] من اليقينيات ، وسمى[2] هذه وهميات ، فبإنكاره هذا أنكر الموجودات الغائبة عن إحساس أكثر الناس فى هذه الدنيا ، فلم يصدِّق بالموجودات الغائبة ، ولا بكثيرٍ مما يشاهد فى هذا العالم من الملائكة والجن وغير ذلك ، وبإنكاره المشهورات أن تكون يقينية أنكر موجب القوة العملية فى النفس التى بها تستحسن ما ينفعها من الأعمال ، وتستقبح ما يضرها ، فأخرج / الأعمال التى لا تكمل النفس إلا بها من أن تكون يقينية ، كما أخرجها من أن تكون من الكمال ، ولم يجعل كمال النفس إلا مجرد علم مجرد ، لاحب معه لله تعالى فى الحقيقة ، وإنما الأعمال عندهم لأجل إعداد النفس لنيل ما يظنونه كمالاً من العلم .

ص ٢٧

وهذا العلم الذى يدَّعونه غالبه جهل ، وما فيه من العلم فليس علماً

---

(١) فى الأصل : الغايبه ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : وسما .

بموجودات معينة ، وإنما هو علم أمور[١] مطلقة فى الذهن لا وجود لها فى الخارج ، فلم يحصل له من الكمالات العلمية والعملية ما يوجب سعادتهم فى الآخرة ، ولا نجاتهم من النار ، وكان كثير من اليهود والنصارى أقرب إلى السعادة والنجاة منهم ، كما قد بُسط فى موضعه .

والمقصود هنا أن الناس متفقون على أن حكم الذهن بأنه ما من موجودٍ قائمٍ بنفسه إلا ويمكن الإشارة إليه ، وأنه يمتنع وجود موجودَيْن ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له ، بل إن صانع العالم فوق العالم – ليس مما تواطأ عليه الناس وقَبِلَه بعضهم عن بعض ، كقول النفاة : إنه يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، بل ذلك ممَّا أقرَّ به الناس بفِطَرِهم ، وعرفوه ببدائه[٢] عقولهم ، وضرورات قلوبهم .

والقادحون فيها يسلِّمون ذلك ، ويدَّعون أن فِطَرَ الناس أخطأت فى هذا الحكم ، وأنه من حكم الوهم والخيال الباطل .

فإذا كانوا معترفين بأن هذا مما أقرُّوا به بلا مواطأة ، لم يمكن أن يُقال : إنهم كذبوا على فطرهم ، لأن[٣] هؤلاء القائلين بذلك أضعاف أضعاف أضعاف أهل التواتر ، بل هم جماهير بنى آدم ، فإذا قالوا : إن هذا أمر نجده فى قلوبنا وفطرتنا ، وجب تصديقهم فى ذلك .

وحينئذ فلا يجوز إبطال هذه القضايا البديهية بقضايا نظرية ،

(١) علم أمور : كذا فى الأصل ، ولعل صوابها : علم بأمور .
(٢) فى الأصل : بيدايه .
(٣) فى الأصل : لىن .

لأن[1] البديهيات أصل للنظريات ، فلو جاز القدح بالنظريات فى البديهيات ، والنظريات لا تصح إلا بصحة البديهيات ، كان ذلك قدحاً فى أصل النظريات ، فلزم من القدح فى البديهيات بالنظريات فساد النظريات ، وإذا فسدت[2] لم يصح القدح بها ، وهو المطلوب .

فهذا ونحوه يبيّن أنه لا تسمع من النفاة حجة على إبطال مثل هذه القضية البديهية ، ثم يبين فساد ما استُدل به على بطلان ذلك.

الرد على قول الرازى : لو كان العلو بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم من سوى الحنابلة والكرامية

فأما قول الرازى[3] : « لو كان بديهياً لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرّامية » .

من وجوه

فعنه أجوبة :

الوجه الأول

أحدها[4] : أن يُقال : من المعلوم أن هذا لا ينكره إلا من يقول بأن الله ليس داخل العالم ولا خارجه ، وينكرون أن يكون الله نفسه فوق العالم ، فإنهم يقولون : لو كان فوق العرش لكان مبايناً له بالجهة مشاراً إليه ، وذلك ممتنع عندهم ، فيجوِّزون وجود موجودَيْن ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا مداخلاً له،ووجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ، ويقولون : البارى ليس مبايناً للعالم ولا مداخلا له .

وطائفة من الفلاسفة تقول مثل ذلك فيما تثبته من العقول والنفس الناطقة ، ولهم فى النفس الفلكية قولان .

(١) فى الأصل : لئن .

(٢) فى الأصل : وإذا فسد .

(٣) وهو فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » ص ١٠٦ = لباب الأربعين ، ص ٣٤ ، وسبق ورود هذا النص ، ص ٩ .

(٤) يستمر الوجه الأول من وجوه رده على عبارة الرازى هذه حتى ص ٢٦٧ من هذا الجزء .

وإذا كان كذلك ، فجماهير الُخلائق يخالفون هؤلاء ، ويقولون بأن الله نفسه فوق العالم ، وإذا كان الله نفسه فوق العالم ، فإن كان ذلك مستلزماً لجواز الإشارة إليه ، وأن يكون مبايناً للعالم بالجهة ، فلازم الحق حق ، وامتنع حينئذ وجود موجود لا مباين للعالم ولا محايث له ولا يُشار إليه ، وإن أمكن أن يكون هونفسه فوق العالم ، ويكون مع ذلك غير مشار إليه ولا مباين للعالم بالجهة – بطل قول هؤلاء النفاة ، فإنهم إنما نفوا أن تكون نفسه فوق العالم ، لأن ذلك عندهم مستلزم لكونه مشاراً إليه ، ومبايناً للعالم بالجهة ، وإذا بطل قولهم حصل المقصود ، ولم يكن إلى هذه المقدمات الضرورية حاجة .

فالمقصود أنه لا يوافقهم على أنه ليس فوق العالم إلا أقل الناس ، ومن لم يوافقهم على ذلك ، فإما أن ينكر وجود موجودَيْن : ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له ، وإما أن لا ينكر ذلك ، فإن لم ينكر ذلك ، مع إنكار قولهم بأنه ليس فوق العالم ، كان إنكاره لقولهم أعظم من ترك إنكاره لما يبطل قولهم .

فإن المقصود ما يبطل قولهم ، فإذا كان الناس : إما منكر له ، وإما منكر لما يستلزم إبطاله ، ثبت اتفاق جمهور الناس على إنكاره ، وهو المطلوب .

ثم يُقال : هذه القضية قد صرَّح أئمة الطوائف الذين كانوا قبل أن يخلق الله الكرَّامية والحنبلية بأنها قضية بديهية ضرورية ، فمن ذلك ما

ذكره عبد العزيز بن يحيى المكى المشهور صاحب « الحيدة »[١] ، وهو / من القدماء الذين لقوا الشافعى ومن هو أقدم من الشافعى ، وهو من مشاهير متكلمى أهل السنة الذين اتفقت الأشعرية مع سائر الطوائف المثبتة على تعظيمه واتِّباعه[١] .

ص ٢٨

كلام عبد العزيز الكنانى فى « الرد على الزنادقة والجهمية » فى مسألة الاستواء والعلو

قال فى « الرد على الزنادقة والجهمية » : « زعمت الجهمية فى قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] إنما المعنى : استولى ، كقول العرب : استوى فلان على مصر ، استوى فلان على الشام ، يريد : استولى عليها »

قال : « فيُقال له : هل يكون خلقٌ مِنْ خَلْقِ الله أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه . فإذا قال:لا . قيل له : فمن زعم ذلك ؟ فَمَنْ قَوْلُهُ : من زعم ذلك فهو كافر ، يُقال له : يلزمك أن تقول : إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه ، وذلك أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السمٰوات والأرض ، ثم استوى عليه بعد خلق السمٰوات والأرض .

---

(١) عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكنانى المكى ، فقيه من أصحاب الإمام الشافعى ومن معاصريه ، كان يلقب بالغول لدمامة منظره ، نفى الذهبى أن يكون كتاب « الحيدة » له ، مع شهره نسبته إليه ، توفى سنة ٢٤٠ انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢/١٤٤ – ١٤٥ ؛ تهذيب التهذيب ٦/٣٦٣ – ٣٦٤ (وقال ابن حجر : وهو صاحب كتاب الحيدة) ؛ ميزان الاعتدال ٢/٦٣٩ ؛ تاريخ بغداد ١٠/٤٤٩ – ٤٥٠ (وفيه : وهو صاحب كتاب الحيدة)؛ شذرات الذهب ٢/٩٥ (وقال : هو صاحب كتاب الحيدة) ؛ العبر ١/٤٣٤ ؛ معجم المؤلفين ٥/٢٦٣ ؛ الأعلام ٤/١٥٤ – ١٥٥ وتكلم بروكلمان فى ملحق كتاب تاريخ الأدب العربى ١/٢٠٦ عن نسخة خطية من كتاب « الحيدة والاعتذار فى الرد على من قال بخلق القرآن » له وذكره ابن النديم فى « الفهرست » ص ٧١٤ وقد نقل ابن تيمية نصوصا من كتاب « الحيدة » وعلق عليها تعليقا طويلا فيما سبق ، انظر هذا الكتاب جـ ٢ ص ٢٤٥ – ٢٥١ وانظر تعليق ابن تيمية جـ ٢ ص ٢٥١ – ٢٨٢ .

قال الله عز وجل : ﴿ وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [سورة هود : ٧] فأخبر أن العرش كان على الماء قبل السمٰوات والأرض .

ثم قال : ﴿ خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَـٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] .

وقوله : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة غافر : ٧] .

وقوله : ﴿ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٩] .

وقوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت : ١١] .

فأخبر أنه استوى على العرش ، فيلزمك أن تقول : المدة التى كان على العرش فيها قبل خلق السمٰوات والأرض ليس الله بمستولٍ عليه ، إذ كان استوى على العرش معناه عندك : استولى ، فإنما استولى بزعمك فى ذلك الوقت لا قبله .

وقد روى عمران بن حصين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : اقبلوا البشرى يابنى تميم . قالوا : قد بشرتنا فأعطنا . قال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن قالوا : قد قبلنا ، فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان .

قال : كان الله قبل كل شئ وكان عرشه على الماء وكتب فى اللوح ذكر كل شئ[١] .

وروى عن أبى رزين – وكان يعجب النبى صلى الله عليه وسلم مسألته – أنه قال : يا رسول[٢] الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السمٰوات والأرض ؟ قال : كان فى عماء ، [ما] فوقه هواء ،و[ما] تحته هواء ، ثم خلق العرش على الماء[٣] » .

ظ ٢٨ **قال** : / « فقال الجهمى : أخبرنى كيف استوى على العرش ؟ أهو كما يُقال : استوى[٤] . فلان على السرير ، فيكون السرير قد حوى فلانا وحده إذا كان عليه ، فيلزمك أن تقول : إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه ، لأنَّا لا نعقل الشئ على الشئ إلا هكذا . قال : فيُقال له : أما قولك : كيف استوى ؟ فإن الله لا يجرى عليه : كيف ، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش ، ولم يخبرنا كيف استوى[٤] ، فوجب

(١) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن عمران بن حصين فى : البخارى ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم) ؛ ١٠٥/٤ ، ١٠٦ (كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء فى قول الله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٤٣١/٤ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ؛ الترمذى (بشرح ابن العربى) ٢٩٨/١٣ (كتاب المناقب ، باب مناقب فى ثقيف وبنى حنيفة) .

وانظر تعليقى على كتاب الصفدية ١٤/١ – ١٦ وقد تكلم ابن تيمية على هذا الحديث فى رسالة مستقلة طبعت أكثر من مرة .

(٢) فى الأصل : يرسول .

(٣) فى الأصل : فى عماء فوقه هواء وتحته هواء ، وهو خطأ ومخالف لجميع الروايات الواردة فى كتب السنة . وسبق ورود هذا الحديث من قبل هذا الكتاب ٣١٥/٣ وعلقت عليه هناك وبينت مكانه فى سنن ابن ماجة والمسند . والحديث أيضا عن أبى رزين العقيلى فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٢٧٢/١١ (كتاب التفسير ، باب من سورة هود) وقال الترمذى : هذا حديث حسن .

(٤) فى الأصل : استوا .

على المؤمنين أن يصدِّقوا ربهم باستوائه على العرش ، وحرَّم عليهم أن يصفوا كيف استوى ، لأنه لم يخبرهم كيف ذلك ، ولم تره العيون فى الدنيا فتصفه بما رأت ، وحرَّم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون ، فآمنوا بخبره عن الاستواء ، ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله ، ولكن يلزمك أيها الجهمى أن تقول : إن الله محدود ، وقد حوته الأماكن ، إذ زعمت فى دعواك أنه فى الأماكن ، لأنه لا يُعقل شئ فى مكان إلا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان فى البيت ، والماء فى الجب ، فالبيت قد حوى[1] فلانا ، والجب قد حوى الماء ، ويلزمك أشنع من ذلك ، لأنك قلت أفظع مما قالت به النصارى ، وذلك أنهم قالوا : إن الله عز وجل فى عيسى ، وعيسى بدن إنسان واحد ، فكفروا بذلك ، وقيل لهم : ما أعظم الله إذ جعلتموه فى بطن مريم ! وأنتم تقولون : إنه فى كل مكان ، وفى بطون النساء كلهن ، وبدن عيسى وأبدان الناس كلهم . ويلزمك أيضا أن تقول : إنه فى أجواف الكلاب والخنازير لأنها أماكن ، وعندك أن الله فى كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا ! فلما شنعت مقالته ، قال : أقول : إن الله فى كل مكان ، لا كالشئ فى الشئ ، ولا كالشئ على الشئ ، ولا كالشئ خارجا عن الشئ ، ولا مبايناً للشئ . قال : فيقال له : أصل قولك : القياس والمعقول ، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً ، لأنه لو كان شيئاً داخلاً ، فمن القياس والمعقول أن يكون[2] داخلاً فى الشئ أو

(١) فى الأصل : حوا .

(٢) فى الأصل : فمن القياس والمعقول من أن يكون . . الخ ، ويبدو أن « من » زيادة من الناسخ وخطأ منه .

خارجاً منه ، فلما لم يكن فى قولك شيئاً استحال أن يكون كالشئ فى الشئ أو خارجا من الشئ ، فوصفت لعمرى ملتبساً لا وجود له ، وهو دينك ، وأصل مقالتك : التعطيل » .

فهذا كلام عبد العزيز يبيِّن أن القياس المعقول يُوجب أن مالا يكون فى الشئ ولا/ خارجاً منه ، فإنه لا يكون شيئاً ، وأن ذلك صفة توجب أن ما لا يكون فى الشئ ولا خارجا منه فإنه لا يكون شيئاً ،وأن ذلك صفة المعدوم الذى لا وجود له . ص ٢٩

والقياس هو الأقيسة العقلية ، والمعقول هو العلوم الضرورية ، وعبد العزيز هذا قبل وجود الحنبليّة والكرَّامية كما تقدم .

وقال أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب ، إمام الحارث المحاسبى ، وأبو العباس القلانسى ، والأشعرى ، وأمثالهم ، وممن ذكر ذلك عنه أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامه ، فإنه جمع من كلامه ، وجمع كلام الأشعرى أيضا ، وبيَّن اتفاقهما فى عامة أصولهما .

كلام ابن كلاب فى مسألة العلو

قال ابن كُلاَّب: « وأخرج من النظر والخبر قول من قال : لا فى العالم ولا خارج منه ، فنفاه نفيا مستويًا ، لأنه لو قيل له : صفه بالعدم ، ما قدر أن يقول فيه أكثر منه ، ورد أخبار الله نصًّا ، وقال فى ذلك ما لا يجوز فى خبر ولا معقول ، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص . والنفى الخالص عندهم هو الإثبات الخالص ، وهم عند أنفسهم قيَّاسون » .

قال : « فإن قالوا : هذا إفصاح منكم بخلو الأماكن منه ، وانفراد

العرش به . قيل : إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره ، وأنه عالم بها ، فلا . وإن كنتم تذهبون إلى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش ، فنحن لا نحتشم أن نقول : استوى الله على العرش ، ونحتشم أن نقول : استوى على الأرض ، واستوى على الجدار ، وفى صدر البيت » .

وقال أيضا أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب : « يقال لهم : أهو فوق ما خلق ؟ فإن قالوا : نعم . قيل : ما تعنون بقولكم : إنه فوق ما خلق ؟ فإن قالوا : بالقدرة والعزَّة ، قيل لهم : ليس عن هـــذا سألناكم . وإن قالوا : المسألة خطأ . قيل : فليس هو فوق . فإن قالوا : نعم ، ليس هو فوق . قيل لهم : وليس هو تحت . فإن قالوا : ولا تحت ، أَعْدَموه لأن[١] ما كان لا تحت ولا فوق فعـــدمٌ ، وإن قالوا : هو فوق وهو تحت . قيل لهم : فوق تحت ، وتحت فوق » .

وقال أيضا : « يُقال لهم : إذا قلنا : الإنسان لا مُماسٌّ ولا مباين للمكان ، فهٰذا محال ، فلابد من نعم . قيل لهم : فهو لا مماس ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل لهم : فهو بصفة المحال من المخلوقين الذى لا يكون ولا يثبت فى الوهم ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فينبغى أن يكون بصفة المحال من هذه الجهة ./ وقيل لهم : أليس لا يقال لما ليس بثابت فى الإنسان مُماسٌّ ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فأخبرونا عن معبودكم : مماس هو أومباين ؟ فإذا قالوا : لا يُوصف بهما ، قيل لهم :

ظ ٢٩

(١) فى الأصل : لئن .

فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق ، فلم لا تقولون : عَدِمَ ، كما تقولون للإنسان : عَدِمَ ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟ وقيل لهم : إذا كان عدم المخلوق وجوداً له ، فإذا كان العـــدم وجوداً كان الجهل علماً ، والعجز قوة » .

وقد ذَكَر هذا الكلام وأشباهه ، ذكره عنه أبو بكر بن فورك فى الكتاب الذى أفرده لمقالاته ، وقال فيه : إنه أحب من سمَّاه من أعيان أهل عصره : « أن أجمع له متفرق مقالات أبى محمد بن كُلاَّب ، شيخ أهل الدين ، وإمام المحققين ، المنتصر للحق وأهله ، المبيِّن بحجج الله ، الذاب عن دين الله ، لما منَّ به الله تعالى من معالم طرق دينه الحق ، وصراطه المستقيم ، السيف المسلول على أهل الأهواء والبدع ، الموفَّق لاتِّباع الحق ، والمؤيد بنصرة الهدى والرشد » وأثنى[1] عليه ثناءً عظيما .

قال : « وكان ذلك على أثر ما جمعت من متفرق مقالات شيخنا الأشعرى » .

قال : « ولما كان الشيخ الأول ، والامام السابق ، أبو محمد عبد الله ابن سعيد ، الممهِّد لهذه القواعد ، المؤسِّس لهذه الأصول ، والفاصل بحسن ثنائه بين حجج الحق وشبه الباطل ، بالتنبيه على طرق الكلام فيه ، والدال على موضع الوصل والفصل ، والجمع والفرق ، الفاتق لرتق الأباطيل . والكاشف عن لبس مازخرفوا وموهوا » وذكر كلاما طويلا فى الثناء عليه .

---

(١) فى الأصل : وأثنا .

والمقصود أن ابن كُلَّاب إمام الأشعرى وأصحابه ، ومن قبلهم كالحارث المحاسبى وأمثاله ، يبين أن من قال : لا هو فى العالم ولا خارج منه ، فقوله فاسد ، خارج عن طريق النظر والخبر ، وأنه قد رد خبر الله نصًّا ، ولو قيل له : صِفْهُ بالعدم ، ما قدر أن يقول أكثر منه ، وأنه قال ما لا يجوز فى خبر ولا معقول ، وأنهم قالوا : هذا هو التوحيد الخالص ، وهو النفى الخالص ، فجعلوا النفى الخالص هو التوحيد الخالص .

وهذا الذى قاله هو الذى يقوله جميع العقلاء ، الذين يتكلمون بصريح العقل ، بخلاف من تكلم فى المعقول بما هو وهم وخيال فاسد .

ولذلك **قال** : « إذا قالوا : ليس هو فوق وليس هو تحت ، فقد أعدموه ، لأن ما كان لا تحت / ولا فوق فعدمٌ » . ص ٣٠

وهذا كله يناقض قول هؤلاء الموافقين للمعتزلة والفلاسفة ، من متأخرى الأشعرية ، ومن وافقهم من الحنبلية والمالكية والحنفية والشافعية ، وغيرهم من طوائف الفقهاء ، الذين يقولون : ليس هو تحت وليس هو فوق .

وذكر حجة ثالثة **فقال** : « أنتم تصفونه بالصفات الممتنعة ، التى مضمونها الجمع بين المتقابلَين فى الموجودات ، فيلزمكم أن تصفوه بسائر المتقابلات » .

قال : « فيقال لهم : إذا قلنا : الإنسان – يعنى : وغيره من الأعيان القائمة بأنفسها – لا مماس ولا مباين للمكان ، فهذا محال باعترافهم » .

تعليق ابن تيمية وهم يقولون : إنه لا مماس ولا مباين للمكان ، فيصفونه بالصفة

المستحيلة الممتنعة فى المخلوق ، التى لا تثبت فى التوهم ، ويقولون : يجوز أن نصفه بما يمتنع تصوّره وتوهمه فى غيره من هذه السلوب ، فإذا جوَّزوا أن يُوصف بما يمتنع تصوره فى سائر الموجودات ، فليصفوه بسائر الممتنعات من الموجودات ، فيقولوا : لا هو قديم ولا محدث ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، ولا متقدم على غيره ولا مقارن له ، ونحو ذلك ، ويقولوا : هذا إنما يمتنع فى غيره من الموجودات لا فيه . وحينئذ فيقولون : لا هو حىّ ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، ولاموجود ولا معدوم ، وهذا منتهى قول القرامطة ، وهو جمع النقيضين ، أو رفع النقيضين .

ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين ، أو امتناع ارتفاعها ، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدما ، وهو التناقض الخاص ، أو كانا وجودين[1] ، فإنَّا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده فى الموجودات التى نشهدها ، كما أن ما يثبت من الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك ، إنما نعلمه ابتداء بما نعلمه فى الموجودات التى نعرفها ، ثم إذا أخبرنا الصادق المصدوق عن الغيب الذى لا نشهده ، فإنما نفهم مراده الذى أراد أن يُفهمنا إياه لمَّا بيَّن ما أخبر به من الغيب ، وبيَّن ما علمناه فى الشاهد من القَدْر الجامع الذى فيه نوع تناسب وتشابه ، فإذا أخبرنا عمَّا فى الجنة من الماء واللبن والعسل والخمر والحرير والذهب ، لم نفهم ما/ أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات فى الدنيا ، ونعلم أن بينها وبين ما فى الجنة قَدْراً مشتركا وتناسباً ظ ٣٠

(١) فى الأصل : وجودىن .

وتشابها يقتضى أن نعلم ما أراد بخطابه ، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر .

كما قال ابن عباس : ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء . رواه الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس ، وقد رواه غير واحد منهم محمد ابن جرير الطبرى فى التفسير فى قوله : ﴿ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ﴾ [سورة البقرة : ٢٥] (1) .

وإذا كان بين المخلوق والمخلوق قدرٌ فارق مع نوع من إثبات القدر المشترك ، الذى يقتضى التناسب والتشابه من بعض الوجوه ، فمعلوم أن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق ، فهذا مما يوجب نفى مماثلة صفاته لصفات خلقه ، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق ، مع أنه لولا أن بين مسمّى الموجود والموجود ، والحىّ والحىّ ، والعليم والعليم ، والقدير والقدير ، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمتشابه ، ما

---

(1) ذكر ابن جرير الطبرى فى تفسير هذه الآية هذا الأثر بإسنادين (ط . المعارف) ١/٣٩١ - ٣٩٢ : « حدثنى أبو كريب ، قال : حدثنا الأشجعى -ح- وحدثنا محمد بن بشار ، قال : حدثنا مؤمل ، قالا جميعا : حدثنا سفيان ، عن الأعمش ، عن أبى ظبيان ، عن ابن عباس . قال أبو كريب فى حديثه عن الأشجعى : لا يشبه شئ مما فى الجنة ما فى الدنيا إلا الأسماء . وقال ابن بشار فى حديثه عن المؤمل ، قال : ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء . وأما الإسناد الثانى فهو . حدثنا عباس بن محمد ، قال : حدثنا محمد بن عُبيد ، عن الأعمش ، عن أبى ظبيان ، عن ابن عباس قال : ليس فى الدنيا من الجنة شئ إلا الأسماء .

ونقل ذلك ابن كثير فى تفسيره لهذه الآية وقال : « رواه ابن جرير ، من رواية الثورى ، وابن أبى حاتم من حديث أبى معاوية كلاهما عن الأعمش به » . وقال السيوطى فى الدر المنثور فى تفسيره لهذه الآية : « وأخرج مسدد وهناد فى الزهد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم والبيهقى فى البعث عن ابن عباس قال : ليس فى الدنيا مما فى الجنة شئ إلا الأسماء » .

يوجب فهم المعنى لم يفهمه ، ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به عن الأمور الغائبة .

وإذا كان هذا فى الخطاب السمعى الخبرى ، فكذلك فى النظر القياسى العقلى ، فإنما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه ، فيُعتبر الغائب بالشاهد ، ويحصل فى قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات[١] الموجودة قضايا كلية عقلية ، فيكون إدراج المعيّنات فيها هو قياس الشمول ، كالذى يُسمّيه المنطقيون[٢] المقدمتان والنتيجة ، ويكون اعتبار المعيَّن بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك ، سواء كان هو دليل الحكم ، أو علة دليل الحكم .

والناس فى هذا المقام : منهم من يزعم أن القياس البرهانى هو قياس الشمول ، وأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين ، بل لا يُسمى قياساً إلا بطريق المجاز ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق ، ومن وافقهم من نفاة قياس التمثيل فى العقليات والشرعيات ، كابن حزم وأمثاله .

ومنهم من ينفى قياس التمثيل فى العقليات دون الشرعيات ، كأبى المعالى ومتبعيه ، مثل الغزالى والرازى والآمدى وأبى محمد المقدسى وأمثالهم .

ومنهم من يعكس ذلك فيثبت/ قياس التمثيل فى العقليات دون الشرعيات ، كما هو قول أئمة أهل الظاهر ، مثل داود بن على وأمثاله ، ص ٣١

(١) فى الأصل : والجزيات .

(٢) فى الأصل : كالذى تسميه المنطقيين ، وهو خطأ .

وقول كثير من المعتزلة البغداديين ، كالنظَّام وأمثاله ، ومن الشيعة الإمامية ، كالمفيد والمرتضى والطوسى وأمثالهم .

وكثير من هؤلاء يقول : إن قياس التمثيل هو الذى يستحق أن يُسمى قياسًا على سبيل الحقيقة ، وأما تسمية قياس الشمول قياسًا فهو مجاز ، كما ذكر ذلك الغزالى وأبو محمد المقدسى وغيرهما .

والذى عليه جمهور الناس ، وهو الصواب ، أن كليهما قياس حقيقة ، وأن كليهما يفيد اليقين تارةً والظن أخرى ، بل هما متلازمان ، فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك ، الذى هو علة الحكم ، أو دليل العلة ، أو هو ملزوم للحكم ، وهذا المشترك هو الحد الأوسط فى قياس الشمول . فإذا قال القايس : نبيذ الحنطة المسكر حرام ،قياسًا على نبيذ العنب ، لأنه شراب مسكر ، فكان حرامًا قياسًا عليه ، وبيَّن أن السُكر هو مناط التحريم ، فيجب تعلق التحريم بكل مسكر– كان هذا قياس تمثيل . وهو بمنزلة أن يقول : هذا شراب مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالمسكر الذى جعله فى هذا القياس حدًّا أوسط ، هو الذى جعله فى ذلك القياس الجامع المشترك الذى هو مناط الحكم ، فلا فرق بينهما عند التحقيق فى المعنى ، بل هما متلازمان ، وإنما يتفاوتان فى ترتيب[1] المعانى والتعبير عنها ، فى الأول يؤخِّر الكلام فى المشترك الذى هو الحد الأوسط ، وبيان أنه مستلزم للحكم متضمن له ، ويذكر الأصل الذى هو نظير الفرع ابتداءً . وفى الثانى يقدم الكلام فى الحد الأوسط ويبين شموله وعمومه ، وأنه مستلزم للحكم ابتداء .

(١) ترتيب : هذه الكلمة غير واضحة بالأصل ، وكذا رجحت أن تكون.

والمقصود هنا أنّا إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات ، أو يعم المعلومات ، مثل قولنا : إن الموجود : إما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما مشار إليه وإما قائم بالمشار إليه ، وكل موجودَيْن : فأحدهما إما متقدم على الآخر وإما مقارن له ، وإما مباين له وإما محايث له ، وقلنا : إن الصانع : إما أن يكون متقدماً على العالَم أو مقارنا له ، / وإما أن يكون خارجاً عنه أو داخلاً فيه — كان علمنا بهذه القضايا الكلية العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات .

ظ ٣١

فإذا كنا نعلم أن المعلوم : إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً ، فادّعى مدّع أن الواجب لا يُقال : إنه موجود ولا معدوم ، أو ليس بموجود ولا معدوم — كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية — كنّا ، وإن لم نشهد الغائب ، نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلية تتناوله وغيره . وإذا قلنا لهذا : هل يمكنك إثبات شئ فى الشاهد ليس بموجود ولا معدوم ؟ قال : لا . قلنا له : فكيف تثبت فى الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم ؟— كنا قد أبطلنا قوله .

قول القائل : أنا لا أصفه بالوصفين المتقابلين لأن القابل لذلك لا يكون إلا جسماً

فإذا قال : أنا لا أصفه لا بهذا ولا بهذا ، بل أنفى عنه هذين الوصفين المتقابلين ، لأن اتصافه بأحدهما إنما يكون لو كان قابلاً لأحدهما ، وهو لا يقبل واحداً منهما ، لأنه لو قَبِل ذلك لكان جسماً ، إذ هذه من صفات الأجسام ، فإذا قدَّرنا موجوداً ليس بجسم ، لم يقبل لا هذا ولا هذا — قيل له : فهكذا سائر الملاحدة ، إذا قالوا : لا نصفه لا بالحياة ولا بالموت ، ولا العلم ولا الجهل ، ولا القدرة ولا العجز ،

ولا الكلام ولا الخَرَس ، ولا البصر ولا العمى ، ولا السمع ولا الصمم ، لأن اتصافه بأحدهما فرع لقبوله لأحدهما ، وهو لا يقبل واحداً منهما ، لأن القابل للاتصاف بذلك [لا يكون] إلا جسما[1]، فإن هذه من صفات الأجسام ، فإذا قدَّرنا موجودًا ليس بجسم لم يقبل هذا ولا هذا[2] ، فما كان جوابًا لهؤلاء الملاحدة فهو جواب لك ، فما تخاطِب به أنت النفاه الذين ينفون ما تثبته أنت ، يخاطبك به المثبتون لما تنفيه أنت ، حذو القُذَّة بالقُذَّة .

ونحن نجيبك بما يصلح أن تجيب أنت ونحن به لسائر الملاحدة ، فإن حجتك عليهم قاصرة ، وبحوثك معهم ضعيفة ، كما بيَّنا ضعف مناظرة هؤلاء الملاحدة فى غير موضع .

الرد عليه من وجوه

وذلك من وجوه :

الأول

أحدها :أن يُقال : إن ما يُقدَّر عدم قبوله لهذا ولهذا أشد نقصًا واستحالة وامتناعاً ، من وصفه بأحد النقيضين مع قبوله لأحدهما ، وإذا قدَّرنا جسمًا حيًّا عالمًا قادراً سميعًا[3] بصيراً متكلمًا كالإنسان والمَلَك وغيرهما ، كان ذلك خيراً من الجسم الأعمى الأصم الأبكم ، وإن أمكن أن يتصف بضد الكمال .

ص ٣٢

وهذا الجسم الأعمى الأصم الذى / يمكن اتصافه بتلك الكمالات

---

(١) فى الأصل بعد كلمة « للاتصاف » توجد كلمات عليها شطب ثم عبارة « بذلك إلا جسمًا » ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) فى الأصل : ولا وهذا ، وهو تحريف .

(٣) فى الأصل : سمعيا ، وهو تحريف .

أكمل من الجماد الذى لايمكن اتصافه لا بهذا ولا بهذا ، والجسم الجماد خير من العدم الذى يكون لا مباينا لغيره ولا مداخلاً له ، ولا قديمًا ولا محدثًا ، ولا واجبًا ولا ممكنًا ، فأنت وصفته بما لا يُوصف به إلا ما هو أنقص من كل ناقص .

الثانى

الوجه الثانى : أن يُقال : قولك : « فهذه من صفات الأجسام » لفظ مجمل . فإن عنيت أن هذه الصفات لا يُوصف بها إلا من هو من جنس المخلوقات ، وإذا وصفنا الرب بها لزم أن يكون من جنس الموجودات مماثلاً لها – كان هذا باطلاً ، فإنك لا تعلم أن هذه لا يُوصف بها إلا مخلوق ، فإن هذا أول المسألة ، فلو قدرت أن تبين أن هذه لا يوصف بها إلا مخلوق ، لم تحتج إلى هذا الكلام . ويُقال لك : لا سبيل لك إلى هذا النفى ، ولا دليل عليه .

وإن قلت : إن هذه الصفات تُوصف بها المخلوقات ، وتُوصف بها الأجسام .

قيل لك : نعم ، وليس فى كون الأجسام المخلوقة توصف بها ما يمنع اتصاف الرب بما هو اللائق به من هذا النوع ، كاسم الموجود والثابت والحق والقائم بنفسه ونحو ذلك ، فإن هذه الأمور كلها توصف بها الأجسام المخلوقة ، فإن طَرَدَ قياسه لزم الإلحاد المحض والقرمطة ، وأن يَرْفَع النقيضين جميعا ، فيقول : لا موجود ولا معدوم ، ولا ثابت ولا منتفٍ ، ولا حق ولا باطل ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، وهذا لازم قول من نفى[1] هذه الصفات ، وحينئذ فيلزمه الجمع بين النقيضين ، أو رفع

(١) فى الأصل : نفا .

النقيضين ، ويلزمه أن يمثِّله بالممتنعات والمعدومات ، فلا يفر من محذور إلا وقع فيما هو شر منه .

الثالث **الجواب الثالث** : أن يُقال لهذا النافى للمباينة والمداخلة : أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه ، قديم حىّ عليم قدير ، وأنت لا تعرف موجوداً هو كذلك إلا جسما . فلابد من أحد الأمرين : إما أن تقول : هو موجود حى عليم قديم وليس بجسم ، فيُقال لك : وهو أيضا له حياة[1] وعلم وقدرة وليس بجسم ، ويُقال لك : هو مباين للعالم ، عالٍ عليه ، وليس بجسم .

وإن قلت : يلزم من كونه مبايناً للعالم عاليًا عليه ، أن يكون جسماً ، لأنى لا أعقل المباينة والمحايثة إلا من صفات الأجسام .

قيل لك : ويلزم من كونه حيًّا عليماً قديراً أن يكون جسما ، لأنك لا تعقل موجوداً حيًّا عليماً قديراً/ إلا جسما ، فهذا نظير هذا ، فما تقوله فى أحدهما يلزمك نظيره فى الآخر ، وإلا كنت متناقضا مفرِّقاً بين المتماثلين . ظ ٣٢

وإما أن تقول : أنا أقول : إنه موجود قائم بنفسه حىٌّ عليم قدير ، لأن ذلك قد عُلم بالشرع والعقل ، وإن لزم أن يكون جسماً التزمتُه ، لأن لازم الحق حق .

قيل لك : وهكذا يقول من يقول : إنه فوق العالم مباين له : أنا أصفه بذلك ، لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل ، وإذا لزم من ذلك أن يكون جسما التزمته ، لأن لازم الحق حق .

---

(١) فى الأصل : حيوه .

وإما أن تقول : أنا لا أعرف لفظ الجسم ، أو تقول : لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام ، فإن عنيتَ به الجسم المعروف فى اللغة ، وهو بدن الإنسان ، لم أسلِّم أنى لا أعلم موجوداً حيًّا عالماً قادراً ، إلا ما كان مثل بدن الإنسان ، فإن الروح هى أيضا حيَّة عالمة قادرة ، وليست من جنس البدن ، وكذلك المَلَك وغيره .

وإن عنيت بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض ، بحيث ينفصل بعضه عن بعض بالفعل .

قيل : أنا أتصور موجوداً عالماً قادراً قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعيضه ، فلا يلزم من تصورى للموجود الحىّ العالم القادر أن يكون قابلاً لهذا التفريق والتبعيض .

وإن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يُشار إليه إشارة حسية ، لم يكن هذا ممتنعا عندى ، بل هذا هو الواجب ، فإن كل ما لا يمكن أن يشار إليه ، لا يكون موجوداً .

وإن عنيت بالجسم أنه مركَّب من الجواهر المنفردة الحسية ، أو من المادة والصورة اللذين يجعلان جوهران عقليان ، فأنا ليس عندى شىء من الأجسام كذلك ، فضلا عن أن يُقدَّر مثل ذلك ، فإذا كنت نافياً لذلك فى المخلوقات البسيطة ، فتنزيه رب العالمين عن ذلك أَوْلى .

وإن عنيت بالتبعيض أنه يمكن أن يُرى منه شىء دون شىء ، كما قال ابن عباس وعكرمة وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك ، لم أسلِّم لك أن هذا ممتنع .

وإن عنيت بالجسم أنه يماثل شيئاً من المخلوقات لم نُسلِّم الملازمة .

فأى شىء أجبت به الملحدة من هذه الأجوبة ، قال لك المثبت لمباينته للعالم وعلوه عليه مثل ما قلت أنت لهؤلاء الملاحدة .

قال : ما تعنى بقولك : لوكان عالياً على العالم مبايناً له كان جسما ؟ إن عنيت أنه بدن ، لم نُسلِّم لك الملازمة .

وإن عنيت أنه يقبل التفريق والتبعيض فكذلك .

ص ٣٣ وإن عنيت أنه مركَّب من الجواهر المفردة ، أو من المادة/ والصورة لم نُسلِّم الملازمة أيضا .

وإن عنيت أنه يكون مماثلا لشىء من المخلوقات لم نُسلم الملازمة .

وإن عنيت أنه يُشار إليه أو أنه يُرى منه شىء دون شىء مُنع انتفاء اللازم .

الرابع والجواب الرابع : أن يُقال : الحكم بأن المعلوم : إما موجود وإما معدوم ، وأن الموجود : إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما متقدم على غيره وإما مقارن له ، وإما مباين لغيره وإما محايث له ، وأن القائم بنفسه أو القائم القابل لصفات الكمال : إما حىّ وإما ميت ، وإما عالم وإما جاهل ، وإما قادر وإما عاجز ، وأن ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله ، وأن المتصف بصفات الكمال أكمل من المتصف بصفات النقص ، وممن لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا .

وهذه العلوم وأمثالها مستقرة فى العقول ، وهى إما علوم ضرورية ،

أو قريبة من الضرورية ، والقطع بها أعظم من القطع بوجود موجود لا يمكن الإشارة الحسية إليه ، وأن الواجب الوجود لا يُشار إليه ، فإن ما يُشار إليه فهو جسم ، فلو أُشير إليه لكان جسماً وليس بجسم ، فإن هذه الأمور إما أن تكون معلومة الفساد بالضرورة أو بالنظر ، وإما أن تكون إذا عُلمت لا تُعلم إلا بطرق نظرية ، فلا يمكن القدح بها فى تلك المقدمات الضرورية ، فالاعتبار والقياس تارةً يكون بلفظ الشمول والعموم ، وتارة بلفظ التشبيه والتمثيل .

وكذلك إذا قلنا : إما أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره ، أو قديما أو محدثاً ، أو واجباً أو ممكنا ، فكذلك إذا قلنا : إما أن يكون مباينا أو محايثاً أو داخلاً أو خارجا .

فبيَّن ابن كُلاَّب – وغيره من أئمة النظَّار – لهؤلاء النفاة : أنكم إذا جوَّزتم خلو الرب عن الوصفين المتقابلين – الذين يعلمون أنه يمتنع خلو الوجود عنهما – لزمكم مثل ذلك ، وأن تصفوه بسائر الممتنعات ، فقال : إذا وصفتموه بأنه لا مماس ولا مباين ، وأنتم تعلمون أن الموجود الذى تعرفونه لا يكون إلا مماساً أو مبايناً ، فوصفتموه بما هو عندكم محال فيما تعرفونه[1] من الموجودات ، لزمكم أن تصفوه بأمثال ذلك من المحالات ، فتقولون : لا قديم ولا محدث ، ولا قائم بنفسه ولا غيره ، ولاحىّ ولا ميت ، ولا عالم / ولا جاهل وأمثال ذلك . ظ ٣٣

وذكر أيضا حجة أخرى رابعة ، فقال : أليس يُقال لما ليس بثابت

(١) فى الأصل : فيما تعرفوه .

فى الإنسان : لا مماس ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فأخبرونا عن معبودكم : مماس هو أو مباين ؟ فإذا قالوا : لا يُوصف بهما . قيل لهم : فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق ، فلم لا تقولون : عدم ، كما تقولون للإنسان : عدم ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟

يقول : أنتم تعرفون أن سلب هذين المتقابلين جميعاً هو من صفات المعدومات ، فالموجود الذى تعرفونه ، القائم بنفسه ، لا يُقال : إنه ليس مبايناً[1] لغيره من الأمور القائمة بأنفسها ولا مماساً[2] لها ، بخلاف المعدوم ، فإنه يُقال : لا هو مماس لغيره ولا مباين له ، فإذا وصفتموه بصفة المعدوم ، فجعلتم ما هو صفة لما هو عدم فى الموجودات صفةً للخالق الموجود الثابت ، وحينئذ فيمكن أن يُوصف بأمثال ذلك ، فيقال : هو عدم ، كما يوصف ما عَدِم من الأناسى بأنه عَدِم ، فقال لهم : إذا كان عدم الموجود وجوداً له ، فإذا كان العدم وجوداً ، كان الجهل علماً ، والعجز قوة ، أى إذا جعلتم المعدوم – الذى لا يُعقل إلا معدوما – جعلتموه موجوداً ، أمكن حينئذ أن يُجعل الجهل علماً ، والعجز قوة ، والموت حياة ، والخرس كلاما ، والصمم سمعاً ، والعمى بصراً ، وأمثال ذلك .

وهذا حقيقة قول النفاة ، فإنهم يصفون الرب بما لا يُوصف به إلا المعدوم ، بل يصفون الموجود الواجب بنفسه ، الذى لا يقبل العدم ، بصفات الممتنع الذى لا يقبل الوجود ، فإن كان هذا ممكناً أمكن أن يجعل أحد المتناقضين صفة لنقيضه ، كما ذكر .

(١) فى الأصل : ليس مباين ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : ولا مماس .

ولا ريب أن النفاة لا تُقرُّ بوصفه بالامتناع والعدم والنقائص ، لكن تقول : لا نصفه لا بهذا ولا بهذا ، لا نصفه بالعلم ولا الجهل ، ولا الحياة ولا الموت ، ولا القدرة ولا العجز ، ولا الكلام ولا الخرس .

فإذا قيل لهم : إن لم يوصف بصفة الكمال ، لزم اتصافه بهذه النقائص .

قالوا : هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا .

ويقول المنطقيون : هذان متقابلان تقابل العدم والمَلَكة ، لا تَقابل السلب والإيجاب ، والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعا ، بخلاف المتقابلَيْن تقابل العدم والمَلَكة ، كالحياة والموت ، والعمى والبصر ، فإنهما قد يرتفعان جميعا / إذا كان المحل لا يقبلهما ص ٣٤ كالجمادات ، فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يُقل فيها إنها حيَّة ولا ميتة ، ولا عالمة ولا جاهلة ، وقد أُشكل كلامهم هذا على كثير من النظّار ، وأضلوا به خلقاً كثيرا ، حتى الآمدى وأمثاله من أذكياء النظّار ، اعتقدوا أن هذا كلام صحيح ، وأنه يقدح فى الدليل الذى استدل به السلف والأئمة ، ومتكلمو أهل الإثبات فى إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات .

وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة ، التى راجت على هؤلاء فأضلَّتهم عن كثير من الحق الصحيح ، المعلوم بالعقل الصريح .

وجواب هذا من وجوه بسطناها فى غير هذا الموضع .

منها : أن يُقال : فما يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، مع إمكان

انتفائها عنه ، أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها بحال . فالحيوان الذى يقبل أن يتعاقب عليه العدم والملكة ، فيكون : إما سميعا وإما أصم ، وإما بصيرا وإما أعمى ، وإما حيًّا وإما ميتا – أكمل من الجماد الذى لا يقبل لا هذا ولا هذا ، بل الحيوان الموصوف بهذه النقائص ، مع إمكان اتصافه بهذا الكمال ، أكمل من الجماد الذى لا يقبل ذلك .

فإذا قلتم : إن الموجود الواجب لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال – مع أن المتصف بالنقائص يمكنه الاتصاف بها – جعلتموه أنقص من الحيوانات ، وجعلتموه بمنزلة الجمادات ، وكان مَنْ وصفه بهذه النقائص ، مع إمكان اتصافه بالكمالات ،خيراً منكم ، فمن وصفه بالعمى والصمم والعور ،مع إمكان زوال هذه النقائص عنه – كان خيرا منكم .

وهم يشنِّعون بما يُحكى عن بعض ضُلاَّل اليهود والنصارى من أن الله نَدِم على الطوفان حتّى عضَّ على إصبعه وجرى الدم ، وبكى على الطوفان حتّى رَمَد ، وعادته الملائكة ، وآلى على نفسه أنه لا يُغرِق بنيه ، وأن بعض بنى إسرائيل وجده ينوح على خراب بيت المقدس[1] ، وفى بعض كتب النصارى أنه ينام .

ومن قال : إن بشراً – كمسيح الهدى ومسيح الضلالة – أنه الله ، مع كونه يأكل ويشرب ، وأنه أعْوَر .

وأمثال هؤلاء الذين يصفونه بهذه النقائص – مع إمكان اتصافه

(١) انظر ما ذكره مصداقا لهذا الكلام الدكتور على عبد الواحد وافى فى كتابه « الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة ، ص ٢٤ – ٢٨ . وانظر الملل والنحل ١٩٨/١ .

بالكمال – هم خير ممن يقول : لا/يمكن اتصافه بصفات الكمال بحال . ظ ٣٤

بل من جعله يأكل ويشرب فهو خير ممن يقول : لا يمكن أن يكون حيًّا ولا عالماً ولا قادراً ، فإن الحيّ الذى يأكل ويشرب ، خير من الجماد الذى لا يعلم ولا يتكلم ، ولا يسمع ولا يبصر . عُلم[1] أن من نفى[2] عنه صفات الكمال كان شرًّا من جميع هذه الطوائف ، فإنهم جعلوه كالمعدوم أو الجماد ، وهؤلاء شبَّهوه بالحيوان الذى فيه صفة كمال مع نوع من النقص ، فكان تعطيل الأول له عن صفات الكمال ، وتمثيله له بالمعدومات والجمادات ، شرًّا من تعطيل هذا له عن بعض صفات الكمال مع إثباته لكثير من صفات الكمال ، وكان تشبيهه له بالحيوان أمثل من تشبيه ذاك له بالجماد والمعدوم .

وهكذا من قيل له : هو واجب ، فإنه إن لم يكن واجباً كان ممكنا ، وهو قديم فإنه إن لم يكن قديماً كان محدثاً ، وهو خالق فإن القائم بنفسه إن لم يكن خالقاً كان مخلوقا ، وهو مباين للعالم خارج عنه فإنه إن لم يكن مبايناً له خارجا عنه كان داخلاً فيه محصورا محوزا .

كلام الإمام أحمد فى « الرد على الجهمية والزنادقة » فى إثبات علو الله واستوائه

ومن ذكر ذلك الإمام أحمد فيما خرَّجه فى « الرد على الزنادقة والجهمية » قال[3] : « بيان ما أنكرت الجهمية الضُلاَّل أن يكون الله

---

(١) علم : كذا بالأصل ، والتقدير : وبذلك علم .

(٢) فى الأصل : نفا .

(٣) كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٩٢ (ط . عقائد السلف) = ص ٣٣ (ط . شذرات البلاتين) .

على العرش[١] . قلنا لم[٢] أنكرتم أن الله[٣] على العرش ؟ وقد قال الله عز وجل[٤] : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] فقالوا[٥] : هو تحت الأرضين[٦] السابعة كما هو على العرش ، فهو على العرش ، وفى السموات ، وفى الأرض ، وفى كل مكان ، لا يخلو[٧] منه مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، وتلوا آيات[٨] من القرآن : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة الأنعام : ٣] فقلنا : قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم[٩] الرب شىء . فقالوا : أى شىء[١٠] ؟ قلنا : أحشاؤكم[١١] وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ، ليس فيها من عظم[١٢] الرب شىء . وقد أخبرنا أنه فى السماء فقال : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن

---

(١) الرد على الجهمية : باب بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش .

(٢) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) : فقلنا لهم ، (ط . شذرات) : فقلنا لم .

(٣) الرد على الجهمية : أن يكون الله .

(٤) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) وقد قال تعالى ؛ (ط . شذرات) : وقد قال جل ثناؤه .

(٥) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) : استوى . وقال : خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ؛ زادت طبعة شذرات : (وقال : ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا) فقالوا . . .

(٦) الرد على الجهمية : الأرض .

(٧) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) : ولا يخلو .

(٨) الرد على الجهمية : آية .

(٩) الرد (ط . شذرات) : عظم .

(١٠) الرد : أى مكان .

(١١) الرد : أجسامكم .

(١٢) الرد (ط . شذرات) : عظم .

يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ﴾ [سورة الملك : ١٦] ، ﴿ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً ﴾ [سورة الملك : ١٧][١]، وقال تعالى[٢] :

﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ [سورة فاطر : ١٠] ، وقال : ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٥] ، وقال : ﴿ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة النساء : ١٥٨] ، وقال : ﴿ وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ ﴾ [سورة الأنبياء : ١٩] ، وقال : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٥٠] وقال : ﴿ ذِي الْمَعَارِجِ ﴾ [سورة المعارج : ٣][٣] ، وقال : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٨] ،/ وقال : ﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] . ص ٣٥

فهذا خبر الله أنه[٤] في السماء ، ووجدنا كل شيء أسفل مذموما[٥] بقول[٦] الله عز وجل : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ [سورة النساء : ١٤٥] ، ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ ﴾ [سورة فصلت : ٢٩][٧].

---

(١) في (ط . شذرات) اتصلت الآيتان : بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم . . .

(٢) تعالى : ليست في « الرد . . . » .

(٣) في الأصل كتبت الآية محرفة (ذو المعارج) .

(٤) الرد : فهذا خبر الله أخبرنا أنه .

(٥) الرد : أسفل منه مذموما .

(٦) في الأصل : بقول (غير منقوطة) ، ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته . وفي نسختي الرد : يقول .

(٧) الرد (ط . شذرات) : وقال : (وقال الذين كفروا . .

وقلنا لهم : أليس تعلمون[١] أن إبليس مكانه مكان[٢] ، فلم يكن[٣] الله ليجتمع[٤] هو وإبليس فى مكان واحد ؟

ولكن معنى[٥] قول الله عز وجل[٦] : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَـٰوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٢٩] ، يقول : هو إله من فى السمٰوات وإله من فى الأرض ، وهو الله على العرش[٧] ، وقد أحاط الله بعلمه ما دون العرش[٨] ، لا يخلو[٩] من علم الله مكان ، ولا يكون علم الله فى مكان دون مكان .

وذلك قوله تعالى[١٠] : ﴿ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً ﴾ [سورة الطلاق : ١٢][١١].

ومن الاعتبار فى ذلك لو أن رجلاً كان فى يديه[١٢] قدحٌ من قوارير صافٍ ، وفيه شيء صاف ، لكان[١٣] بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح ،

(١) الرد (ط . شذرات) : أتعلمون .

(٢) أن إبليس مكانه مكان : كذا فى الأصل ، وذكر محققا طبعة عقائد السلف أن هذا قد ورد فى نسخة من النسخ أما فى الأصل (ط . عقائد السلف) ، (ط . شذرات البلاتين) : كان مكانه .

(٣) الرد على الجهمية : كان مكانه والشياطين مكانهم فلم يكن .

(٤) الرد (ط . شذرات) : بمجتمع .

(٥) الرد : وإنما معنى .

(٦) الرد (ط . عقائد) : قول الله جل ثناؤه ، (ط . شذرات) : قوله جل ثناؤه .

(٧) الرد : وهو على العرش .

(٨) الرد : وقد أحاط علمه بما دون العرش .

(٩) الرد : ولا يخلو .

(١٠) الرد : فذلك قوله .

(١١) عند قوله تعالى (أحاط بكل شيء علما) عادت نسخة (ر) مرة أخرى .

(١٢) الرد (ط . شذرات) : فى يده .

(١٣) الرد: وفيه شراب صاف كان .

من غير أن يكون ابن آدم فى القدح ، والله – وله المثل الأعلى[١] – قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون فى شىء من خلقه .

وخصلة أخرى : لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها ، كان ابن آدم لا يخْفَى عليه كم بيت فى داره ، وكم سعة كل بيت ، من غير أن يكون صاحب الدار فى جوف الدار .

فالله عز وجل – وله المثل الأعلى[٢] – قد أحاط بجميع ما خلق[٣] ، وعلم كيف هو ، وما هو[٤] ، من غير أن يكون فى شىء مما خلق .

وما تأَوَّل الجهمية من قول الله عز وجل : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [سورة المجادلة : ٧][٥] فقالوا[٦] : إن الله عز وجل معنا وفينا . قال : فقلنا : فلم[٧] قطعتم الخبر من أوله بأن[٨] الله

(١) الرد (ط . عقائد) : فالله وله المثل الأعلى ، (ط . شذرات) : ولله المثل الأعلى .

(٢) الرد (ط . عقائد) : فالله – وله المثل الأعلى ؛ (ط . شذرات) : فإن الله – وله المثل الأعلى .

(٣) الرد (ط . عقائد) : بجميع خلقه .

(٤) عبارة « وما هو » : ساقطة من الرد (ط . شذرات) .

(٥) فى طبعتى (الرد) ذكر عنوان الباب فنى (ط . عقائد) بيان ما تأولت الجهمية من قول الله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) ؛ وفى (ط . شذرات) : قال أحمد رحمه الله : باب بيان ما تأولت الجهمية من قول الله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة . . . سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شىء عليم) .

(٦) الرد : قالوا .

(٧) ر : فقلنا : لم ؛ الرد (ط . شذرات) : وفينا فقلت لم .

(٨) ر : أن .

يقول[(١)] : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَٰوَاتِ[(٢)] وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ[(٣)] مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [يعني : إلا الله – بعلمه – رابعهم] ، [(٤)] ﴿ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ ﴾ [بعلمه][(٥)] ﴿ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴾ ، [يعني بعلمه فيهم][(٦)] ﴿ أَيْنَمَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة المجادلة : ٧] ، يفتح[(٧)] الخبر بعلمه فيهم ويختمه بعلمه .[(٨)] .

ويقال للجهمي : إذا قال : إن الله معنا[(٩)] بعظمة نفسه . قيل له[(١٠)] : هل يغفر الله لكم فيما بينه[(١١)] وبين خلقه ؟ فإن قال : نعم ، فقد زعم أن الله يباين خلقه[(١٢)] ، /وأن خلقه[(١٣)] دونه ، وإن قال لا ظ ٣٥

(١) الرد (ط . عقائد) : وفينا فقلنا : الله جل ثناؤه يقول ؛ (ط . شذرات) : من أوله أن الله عز وجل يقول .

(٢) ف (ر) ألم تر أن الله يعلم (بعد ذلك كلمة كأنها : خبر أو لعلها : جن) السماوات .

(٣) الرد (ط . عقائد) : . . وما فى الأرض) ثم قال : ما يكون ؛ (ط . شذرات) : وما فى الأرض) فأخبر جل ثناؤه أنه يعلم ما فى السماوات وما فى الأرض . ثم قال : (ما يكون . .

(٤) ما بين المعقوفتين فى (ر) ، الرد (ط . شذرات) وسقط من(د) . وفى (ط . عقائد السلف) : يعنى الله بعلمه .

(٥) بعلمه : زيادة فى (ر) وساقطة من (د) أما فى الرد : . . إلا هو ، يعنى الله بعلمه .

(٦) ما بين المعقوفتين فى (ر) ، طبعتى (الرد) وسقط من (د) .

(٧) الرد (ط . شذرات) : فقتح .

(٨) الرد (ط . عقائد) : الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه ؛ (ط. شذرات) : الخبر بعلمه وختم الخبر بعلمه . وفى (ر) سقطت كلمة « فيهم » .

(٩) الرد : للجهمى إن الله إذا كان معنا .

(١٠) الرد : فقل له .

(١١) ر : فيما بينكم .

(١٢) ر : مباين لخلقه ؛ الرد : بائن من خلقه .

(١٣) عبارة « وأن خلقه » ساقطة من الرد (ط . عقائد) .

كفر . وإذا[١] أردت أن تعلم[٢] أن الجهمى كاذب على الله حين زعم أنه فى[٣] كلِّ مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان . فقل له[٤] : أليس الله كان ولاشيء ؟ فيقول[٥] : نعم . فقل له : حين خلق الشيء خَلَقَه فى نفسه أو خارجا من نفسه ؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل[٦] : واحد منها[٧] : إن زعم أن الله خلق فى نفسه فقد كفر[٨] ، حين زعم أنه خلق الجن والشياطين فى نفسه[٩] ، وإن قال : خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا أيضا كفرا[١٠] حين زعم أنه دخل فى كل[١١] مكان وحَشٍّ قذر ردىء . وإن قال : خلقهم خارجاً عن[١٢] نفسه ، ثم لم يدخل فيهم ، رجع عن قوله كله[١٣] أجمع ، وهو قول أهل السنة » .

تعليق ابن تيمية

فقد بيَّن الإمام أحمد ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته ، من أنه لابد إذا خلق الخلق من أن يخلقه مبايناً له أو محايثاً له ، ومع المحايثة : إما

(١) الرد : إذا .
(٢) ر : وإذا أردت أن أتعلم .
(٣) الرد : أن الله فى .
(٤) له : ليست فى الرد (ط . عقائد) .
(٥) د : فسيقول .
(٦) ر ، الرد (ط . عقائد) : أقوال .
(٧) الرد (ط . عقائد) : لابد له من واحد منها .
(٨) الرد : خلق الخلق فى نفسه كفر .
(٩) الرد : حين زعم أن الجن والإنس والشياطين فى نفسه .
(١٠) الرد (ط . عقائد) كان هذا كفرا أيضا .
(١١) كل : ليست فى طبعتى (الرد) .
(١٢) الرد : من .
(١٣) كله : ليست فى طبعتى (الرد) .

أن يكون هو فى العالم ، وإما أن يكون العالم فيه ، لأنه سبحانه قائم بنفسه ، والقائم بنفسه إذا كان محايثا لغيره ، فلابد أن يكون أحدهما حالاً فى الآخر، بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالصفات ، فإنها قد تكون جميعاً قائمة بغيرها .

فهذا القسم لم يحتج أن يذكره لظهور فساده[١] ، وأن أحداً لا يقول به ، إذ من المعلوم لكل أحد أن الله [تعالى][٢] قائم بنفسه ، لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التى تفتقر إلى محل يقوم به .

وكذلك من هذا الجنس قول من يقول : لا هو مباين ولا محايث ، لمّا كان معلوماً بصريح العقل بطلانه ، لم يدخله[٣] فى التقسيم ، إذ من المستقر فى صريح العقل أن الموجود : إما مباين لغيره ، وإما مداخل له ، فانتفاء هذين القسمين يبطل قول من يجعله لا مبايناً ولا مداخلاً كالمعدوم ، وقول من يجعله حالاً فى العالم مفتقراً إلى المحل كالأعراض ، إذ المفتقر إلى المحل لا يقوم بنفسه ، ولا يكون غنيًّا عما سواه ، فيمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه .

ولهذا لم يقل مثل هذا أحد من العقلاء ، وإن قال بعضهم ما يستلزم ذاك ، فما كل من قال مذهباً التزم لوازمه .

وقد نفى[٤] أيضا قول من يقول : هو فى كل مكان بتقسيمٍ آخر من هذا الجنس ، إذ القائل بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، لا يمكنه أن

(١) ر : لظهوره وفساده .
(٢) تعالى : زيادة فى (ر) .
(٣) د : لم يدخل .
(٤) ر ، د : وقد نفا .

ينفى قول من يقول : إنه فى[١] كل مكان ، لأنه إن جوَّز وجود موجود لا داخل العالم ولا/خارجه ، ولا يقبل الإشارة إليه ، لم يمكنه مع هذا السلب أن ينفى قول من يقول : هو فى كل مكان لا كالجسم مع الجسم ، ولا كالعرض مع العرض أو الجسم ، فإنه إذا احتج على نفى ذلك بأنه لو كان فى كل مكان للزم احتياجه إلى محل ، أو نحو ذلك ، قال له المنازع : هو فى كل مكان ، وهو مع ذلك لا يحتاج[٢] إلى محل ، فإن المحتاج إلى المحل إنما هو العرض أو الجسم ، وهو ليس بجسم[٣] ولا عرض ، بل هو لا مماسّ للأشياء ولا مباين لها ، إذ المماسّة والمباينة من صفات الجسم ، وهو ليس بجسم .

ص ٣٦

كما قد يقول : إنه فى كل مكان ، وليس بحالٍّ ولا مماسّ ولا مباين ، فإذا قال النافى : هذا لا يُعقل ، قال له نظيره الذى يقول : لا داخل العالم ولا خارجه : وقولك أيضا لا يُعقل ، فكلا[٤] القولين مخالف للمعروف فى العقول ، فليس إبطال أحدهما دون الآخر بأولى من العكس .

وإنما يمكن أن يرد على الطائفتين أهل الفطر السليمة الذين لم يقولوا ما يناقض صريح العقل .

ومن المعلوم أن من قال : إنه فى العالم ، مثل كون القائم بنفسه فى

---

(١) ر : هو فى .

(٢) ر : ومع ذلك فلا يحتاج .

(٣) ر : وليس هو بجسم .

(٤) د : فكلى ، والمثبت من (ر) .

القائم بنفسه – كان قوله أقل فسادا من قول من قال[١] : إنه فى العالم كالقائم بغيره مع القائم بنفسه ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، فإذا بطل الأول بطل الثانى .

فأبطل الإمام أحمد هذا القول أيضا فقال[٢] : « بيان ما ذكره الله فى القرآن من[٣] قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ ﴾[٤] [سورة الحديد : ٤].

كلام آخر للإمام أحمد عن المعية

وهذا على وجوه : قول الله لموسى[٥] : ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَا ﴾ [سورة طه : ٤٦][٦] ، يقول : فى الدفع عنكما .

وقال : ﴿ ثَانِىَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ﴾ [سورة التوبة : ٤٠] ، يقول : فى[٧] الدفع عنا .

وقال : ﴿ كَم مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٤٩] ، يقول : فى النصر لهم على عدوهم .

وقال : ﴿ فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٣٥] : فى النصر لكم[٨] على عدوكم .

---

(١) ر : من قول من يقول .

(٢) فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٩٧ (ط . عقائد السلف) = ص ٣٦ (ط . شذرات البلاتين) .

(٣) ر : فى .

(٤) الرد (ط . عقائد) : بيان ما ذكر الله فى القرآن : (وهو معكم) وكذا فى (ط . شذرات) إلا أن فيها : باب بيان .

(٥) الرد : قال الله جل ثناؤه لموسى .

(٦) ر : إننى معكما أسمع وأرى .

(٧) الرد (ط . شذرات) : يقول : يعنى فى .

(٨) لكم : ساقطة من (ر) .

وقال : ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ ﴾ [سورة النساء : ١٠٨][١] : يقول : بعلمه فيهم .

وقال : ﴿ فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلاَّ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾ [سورة الشعراء : ٦١ ، ٦٢] : يقول : فى العون على فرعون » .

قال[٢] : « فلما ظهرت الحجة على الجهمى [لما][٣] ادّعى على الله أنه مع خلقه فى كل[٤] شئ غير مماس للشئ[٥] ولا مباين (*منه[٦] فقلنا : إذا كان غير مباين أليس هو مماساً[٧] ؟ قال : لا . قلنا : فكيف يكون فى كل شئ غير مماس له[٨] ولا مباين*) [له][٩] ؟ فلم يحسن الجواب ، فقال : بلا كيف ، فخدع الجُهّال[١٠] بهذه الكلمة وموَّه[١١] عليهم ، فقلنا له : إذا كان يوم القيامة أليس[١٢] إنما هو الجنة[١٣]

(١) فى طبعتى الرد : وقال : ولا يستخفون من الله وهو معهم .
(٢) أى أحمد بن حنبل والكلام التالى متصل بما قبله .
(٣) لما : كذا فى (ر) وسقطت من (د) وفى طبعتى (الرد) : بما .
(٤) الرد : مع خلقه . قال : هو فى كل . . .
(٥) الرد : لشئ .
(٦) ر : ولا مباين له .
(٧) ر ، الرد (ط . عقائد) : مماس ، وهو خطأ .
(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من الرد (طبعة شذرات) .
(٨) الرد (ط . عقائد) : غير مماس لشئ .
(٩) له : زيادة فى (ر) .
(١٠) الرد (ط . عقائد) : فيخدع جهال الناس ؛ (ط . شذرات) فخدع جهال الناس .
(١١) د : موه .
(١٢) الرد : أليس إذا كان يوم القيامة .
(١٣) الرد (ط . عقائد) : فى الجنة .

والنار ، والعرش والهواء ؟ قال : بلى . قلنا[١] : فأين يكون ربنا ؟ قال[٢] : يكون فى الآخرة[٣] فى كل شئ كما كان ، حيث[٤] كانت الدنيا فى كل شئ . قلنا:فإن مذهبكم[٥] أن ما كان من الله على العرش فهو على العرش ، وما كان من الله فى الجنة فهو فى الجنة ، وما كان من الله فى النار فهو فى النار ، وما كان من الله فى الهواء فهو فى الهواء ، فعند ذلك تبين للناس[٦] كذبهم على الله [تعالى][٧] » .

تعليق ابن تيمية

فكان الإمام أحمد وغيره من الأئمة يبيّنون[٨] فساد قول الجهمية ، سواء قالوا : إنه فى كل مكان ، أو قالوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، أو قالوا : إنه فى العالم أو خارج العالم ، إذ جُماع قولهم أنه ليس مبايناً للعالم ، مختصًّا بما فوق العالم .

ثم هم مع هذا مضطربون : يقولون هذا تارة ، وهذا تارة ، ولا يمكن بعض طوائفهم أن يفسد مقالة الأخرى لاشتراكهم فى الأصل الفاسد .

ولهذا كان[٩] الحلولية والاتحادية منهم الذين يقولون : إنه فى كل

---

(١) الرد : فقلنا .
(٢) الرد : فقال .
(٣) فى الآخرة : ليست فى طبعتى (الرد) .
(٤) الرد (ط . عقائد) : حين ؛ (ط . شذرات) : حينا .
(٥) الرد (ط . عقائد) : فقلنا فان مذهبكم ؛ (ط . شذرات) : فقلنا فإن فى مذهبكم .
(٦) للناس : ليست فى طبعتى (الرد) .
(٧) على الله تعالى : كذا فى (ر) ؛ وفى (د) : على الله ؛ وفى (الرد) : على الله جل ثناؤه .
(٨) ر : يثبتون .
(٩) ر : كانت .

مكان يحتجون على النفاة منهم ، الذين يقولون : ليس مبايناً للعالم ولا مداخلاً له ، بأنّا[١] قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم ، وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم : إما أن يكون وجوده وجود العالم ، أو يحل فى العالم ، أو يتحد به ، كما قد عُرف من مقالاتهم .

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ، ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم ، وهو قول المثبتة : إن ما لا يكون لا داخلاً ولا مبايناً غير موجود ، فإن أقرُّوا بصحة هذه الحجة بطل قولهم ، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقرّوا بصحة حجتهم ، إذ هما من جنس واحد .

كلام الرازى فى « الأربعين » فى الرد على الحلولية

واعتبر ذلك بما ذكره الرازى فى الرد على الحلولية فإنه لما ذكر الكلام[٢] : « فى أنه يمتنع[٣] حلول ذاته أو صفة من صفاته[٤] فى شئ » ذكر : « أن النصارى تقول بالحلول تارة والاتحاد أخرى »[٥]. قال[٦] : « والحلول باطل ، لأن الحلول إنما يُعقل إذا كان الحالّ مفتقراً إلى المحل ، فحلوله بصفة[٧] الجواز ينفى افتقار الحال إلى المحل ، وبصفة الوجوب يقتضى افتقار الواجب إلى غيره وحدوثه أو قدم المحل » .

(١) ر : فإنا .

(٢) وذلك فى « لباب الأربعين » ظ ٣٦ تحت عنوان : المسألة الحادية عشرة (فى الأربعين فى أصول الدين للرازى) ص ١١٦ : المسألة التاسعة .

(٣) لباب : يستحيل .

(٤) لباب : من صفاته تعالى .

(٥) لباب (بعد العنوان) : وكلام النصارى فى ذلك مخبط فتارة يذكرون الحلول وتارة الاتحاد وأخرى غيرهما .

(٦) بعد الكلام السابق بخمسة أسطر .

(٧) لباب : فحلوله تعالى بصفة .

قال[١] : « فإن قلت : إنه قد يقتضى[٢] الحلول بشرط وجود المحل ، أو المحل يقتضى حلوله فيه ، فلم يلزم قدم المحل ولا حلول الواجب[٣] .

ص ٣٧ قلت : كلاهما يمنع وجوب/الحلول ، والاتحاد باطل ، لأن المتحدَيْن إن بقيا[٤] عند الاتحاد أو عدما وحصل ثالث فلا اتحاد ، فإن بقى[٥] أحدهما دون الآخر فلا اتحاد[٦] ، لامتناع كون المعدوم عين الموجود » .

قال الرازى[٧] : « ناظرت بعض النصارى ، فقلت : تسلّم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ؟ قال : نعم . فقلت : فما[٨] الدليل على أنه تعالى لم يحل فى بدن زيد ولا عمرو[٩] ، والذبابة والنملة ؟ فقال : لأنه ثبت[١٠] فى حق عيسى أنه[١١] أحيى[١٢] الأموات ، وأبرأ

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ظ ٣٦ .
(٢) لباب : ذاته تقتضى . . .
(٣) لباب : فلم يلزم لا قدم المحل ولا حدوث الواجب .
(٤) ر : إن نفيا .
(٥) د : فإن نفى .
(٦) عبارة « فإن بقى أحدهما دون الآخر فلا اتحاد » ساقطة من « لباب » .
(٧) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر (لباب ص ٣٧) ، وبدأه الأرموى بقوله : قال الإمام رحمه الله : ناظرت . . .
(٨) لباب : قلت : ما .
(٩) لباب : وعمرو .
(١٠) لباب : لأنه إنما ثبت .
(١١) لباب : لأنه .
(١٢) د : أحيا .

الأكمه والأبرص ، ولم يُوجَد فى حق[١] غيره . فقلت له : فقد[٢] سلَّمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، ولأنه ظهر على يد موسى[٣] قلب العصا ثعباناً[٤] ، وانقلاب الخشبة ثعبانا[٥] أعجب من انقلاب الميِّت حيًّا ، فهو أَوْلى بالدلالة على الحلول فى الجملة[٦] » .

قال[٧] : « وبالجملة مذهب النصارى والحلولية أخسُّ من أن يُلتفت إليه » .

تعليق ابن تيمية

قلت : ما ذكره من[٨] إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح ، ولكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم ، فأما على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة .

وذلك أن الحلولية على وجهين :

أحدهما : أهل الحلول الخاص ، كالنصارى والغالية من هذه الأمة ، الذين يقولون بالحلول : إما فى عليٍّ ، وإما فى غيره .

والثانى : القائلون بالحلول العام ، الذين يقولون فى جميع المخلوقات نحواً ممّا قالته النصارى فى المسيح [عليه السلام][٩] ، أو ما هو شر

(١) حق : ساقطة من « لباب »

(٢) لباب : قلت : فقد .

(٣) لباب : موسى عليه السلام .

(٤) لباب : ثعباناً عظيماً .

(٥) لباب : وانقلاب الخشبة كذلك .

(٦) لباب : بالدلالة على الخلق فى حقه .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى « لباب الأربعين » ص ٣٧ .

(٨) ر : فى .

(٩) عليه السلام : زيادة فى (ر) .

منه ، ويقولون : النصارى إنما كفروا لأنهم خصَّصوا كما يقول ذلك الاتحادية أصحاب صاحب « الفصوص »[1] وأمثاله ، وهم كثيرون فى الجهمية .

بل عامة عبَّاد الجهمية وفقهائهم[2] ، وعامة الذين ينتسبون إلى التحقيق من الجهمية ، هم من هؤلاء ، كابن الفارض ، وابن سبعين ، والقونوى ، والتلمسانى ، وأمثالهم .

فإذا قال الجهمى الذى يقول : إنه فى كل مكان ، ويقول مع ذلك بأن وجوده غير وجود المخلوقات ، أو يقول[3] بالاتحاد من وجه والمباينة من وجه ، كما هو قول ابن عربى وأمثاله ، كما حكى الإمام أحمد عنهم ، يقول : إنه فى كل مكان لا مماسٌّ للأمكنة ولا مباين لها ، وأنه حالٌّ فى العالم أو متحد به لا كحلول الأعراض والأجسام فى الأجسام وأشباه ذلك .

فاحتج موافقوهم على نفى المباينة كالرازى وأمثاله بما ذكروه من قولهم : الحلول إنما يعقل إذا كان الحال مفتقراً إلى المحل ، فإما أن يكون الحلول جائزاً أو واجباً ، فإن كان جائزاً انتفى افتقاره إلى المحل ، فلزم الجمع بين النقيضين : أن يكون مفتقراً إلى المحل غير مفتقر إليه/لكون[4] حلوله جائزاً لا واجباً ، وإن كان الحلول واجباً لم يكن الحال واجباً بنفسه بل بغيره .

ظ ٣٧

(١) وهو ابن عربى .

(٢) فى الأصلين (د) ، (ر) : وفقائهم ، ولعل الصواب ما أثبته ، أو لعل الصواب : ونفاتهم .

(٣) د : أو يقال .

(٤) د : لكونه ، والصواب ما أثبته من (ر) .

قال لهم الحلولية : قولكم الحلول المعقول يقتضى افتقار الحالّ إلى المحلّ إنما يكون إذا كان الحالّ عرضاً ، فضلا عن أن يكون جسماً ، فضلا عن أن يكون لا جسماً ولا عرضاً ، فأما إذا قُدِّر حالٌّ ليس بجسم ولا عرض ، فلم قلتم : إن حلوله يقتضى افتقاره إلى المحل ؟ وقالوا لهم : إذا جوَّزتم وجود موجودٍ لا مباين لغيره ولا حال فيه ، فلم لا يجوز وجود موجودٍ حال فى غيره ليس مفتقراً إليه ؟

فإذا قلتم : لا نعقل حالاً فى شئٍ إلا مفتقراً إليه .

قيل لكم : [هذا][1] كما قلتموه للمثبتة : هذا من حكم الوهم والخيال ، لما قال المثبتة : لا نعقل موجوداً إلا مباينا لغيره أو محايثاً له .

وهذا هو السؤال الذى أورده أحمد من جهة الجهمية حيث قالوا : « هو فى كل مكان : لا مماس ولا مباين ، فضلا عن أن يقولوا : مفتقرا[2] ، فإن الافتقار إنما يُعقل فى حلول الأعراض ، فأما حلول الأعيان القائمة بأنفسها فى الأعيانِ القائمة بأنفسها ، فلا يجب فيه الافتقار .

والقائلون بالحلول إنما يقولون : هو حلول عَيْنٍ فى عين ، لا حلول صفة فى محل . فلهذا قال لهم الإمام أحمد وأمثاله : أهو مماس أو مباين ؟ فإذا سلبوا هذين المتقابلَيْنِ تبين مخالفتهم لصريح العقل ، وكانت هذه الحجة عليهم خيراً من حجة الرازى ، حيث إنه[3] نفى حلول العرض فى محله ، فإن هذا لم يقله أحد .

(١) هذا : زيادة فى (ر) .

(٢) التقدير : لا نعقل موجوداً إلا مفتقرا

(٣) إنه : ساقطة من (ر) .

وكذلك ما نفاه من الاتحاد ، ليس فيه حجة على ما ادّعوه من الاتحاد ، فإنهم لا يقولون ببقائهما بحالهما ، ولا ببقاء أحدهما ، وإنما يشبِّهون الاتحاد باتحاد الماء واللبن ، والماء والخمر ، واتحاد النار والحديد .

فقوله : « هذا ليس باتحاد » نزاع لفظى ، فهم يسمُّون هذا اتحاداً ، فلا بد من بيان بطلان ما أثبتوه من الحلول والاتحاد ، وإلا كان الدليل منصوباً فى غير محل النزاع .

وأما الأئمة الذين ردُّوا على الحلولية ، فأبطلوا نفس ما ادّعوه ، وإن كان هؤلاء لا يقرون بأناَّ نقول بالحلول[1] ، كما لا يقر القائلون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه بالتعطيل ، فلزوم الحلول لهؤلاء كلزوم التعطيل لهؤلاء ، والتعطيل شر من الحلول .

ولهذا كان العامة من الجهمية[2] إنما يعتقدون أنه فى كل مكان[3] ، وخاصتهم لا تظهر لعامتهم إلا هذا ، لأن العقول تنفر عن التعطيل أعظم من نفرتها عن الحلول ، وتنكر قول من يقول : إنه لا داخل العالم ولا خارجه/أعظم مما تنكر أنه فى كل مكان ، فكان السلف يردُّون خير قوليهم وأقربهما إلى المعقول ، وذلك مستلزم[4] فساد القول الآخر بطريق الأوْلى .

ص٣٨

(١) بالحلول : كذا فى (ر) ، وفى (د) : بالاتحاد .

(٢) ر : ولهذا كان عامة الجهمية .

(٣) فى هامش (د) أمام هذا الموضع كتب : « بلغ » .

(٤) ر : يستلزم .

ومن العجب أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينسبون المثبتين للصفات إلى قول النصارى ، كما [قد][١] ذكر ذلك عنهم أحمد وغيره [من العلماء][٢] .

وبهذا السبب وضعوا على ابن كُلاَّب حكاية راجت على بعض المنتسبين إلى السنة ، فذكروها[٣] فى مثالبه ، وهو أنه كان له أخت نصرانية ، وأنها هجرته لما أسلم ، وأنه قال لها : أنا أظهرت[٤] الإسلام لأفسد على المسلمين دينهم ، فرضيت عنه لأجل ذلك .

وهذه الحكاية إنما افتراها بعض الجهمية [من المعتزلة][٥] ونحوهم ، لأن ابن كلاب خالف هؤلاء فى إثبات الصفات ، وهم ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى ، وهم أشبه بالنصارى ، لأنه يلزمهم أن يقولوا : إنه فى كل مكان ، وهذا أعظم من قول النصارى ، أو أن يقولوا ما[٦] هو شر[٧] من هذا ، وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه .

ولهذا كان غير واحد من العلماء ، كعبد العزيز المكى وغيره ، يردون عليهم بمثل هذا ، ويقولون[٨] : إذا كان المسلمون كفَّروا من يقول : إنه

---

(١) قد : زيادة فى (ر) .

(٢) من العلماء : زيادة فى (ر) .

(٣) موضع كلمة « فذكروها » بياض فى نسخة (ر) .

(٤) موضع كلمة « أظهرت » بياض فى نسخة (ر) .

(٥) عبارة « من المعتزلة » ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) .

(٦) ر : بما .

(٧) شر : كذا فى (ر) ، وفى (د) : شىء ، وهو تحريف .

(٨) ر : ويقول .

حلَّ فى المسيح وحده ، فمن قال بالحلول فى جميع الموجودات أعظم كفراً من النصارى بكثير.

وهم لا يمكنهم أن يردوا على من قال بالحلول ، إن لم يقولوا بقول أهل الإثبات ، القائلين بمباينته للعالم فيلزمهم أحد الأمرين : إما الحلول ، وإما التعطيل ، والتعطيل شر من الحلول . ولا يمكنهم إبطال قول أهل الحلول مع قولهم بالنفى الذى هو شر منه ، وإنما يمكن ذلك لأهل الإثبات .

وهم وإن قالوا : إن مذهب النصارى والحلولية أخسّ من أن يُلتفت إليه ، فلا يقدرون على إبطاله مع قولهم بالتجهم ، ولهذا لم يكن فيما ذكروه حجة على إبطاله ، فيلزمهم : إما إمكان تصحيح قول النصارى والحلولية ، وإما إبطال قولهم ، وهذا لا حيلة فيه لمن تدبر ذلك .

وهب أنهم يمكنهم إبطال قول النصارى فى تخصيصهم المسيح بالحلول والاتحاد ، حيث يُقال : إذا جُوِّز الحلول والاتحاد بالمسيح جاز بغيره ، فإن القائلين بعموم الحلول والاتحاد يلتزمون هذا ، ويقولون[1] : النصارى كفرهم لأجل التخصيص ، وكذلك / عُبَّاد الأصنام إنما أخطأوا من حيث عبدوا بعض المظاهر دون بعض ، والعارف المحقق عندهم من لا يقتصر على بعض المظاهر والمجالى ، بل يعبد كل شئ كما قد صرَّح بذلك ابن عربى صاحب « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » ، وأمثاله من أئمة هؤلاء الجهمية القائلين بوحدة الوجود ، ظ ٣٨

(١) ر : فيقولون .

الذين هم محققو أهل الحلول والاتحاد[١] ، ولهذا كان هؤلاء لهم الظهور[٢] والاستطالة على نفاة الحلول والمباينة جميعاً[٣] ، بل هؤلاء يخضعون لأولئك ، ويعتقدون فيهم ولاية الله ، وينصرونهم على أهل الإيمان القائلين بمباينة الخالق للمخلوق ، كما قد رأيناه وجربناه .

وسبب ذلك أن قول هؤلاء الحلولية والاتحادية مسقف بالتأله والتعبد ، والتصوف والأخلاق ، ودعوى المكاشفات والمخاطبات ، ونحو ذلك مما لا يكاد يفهمه أكثر النفاة ، فإذا كانوا لا يفهمون حقيقة قولهم سلّموا إليهم ما يقولونه ، وظنوا أن هذا من جنس كلام أكابر أولياء الله ، الذين أطلعهم الله من الحقائق على ما يقصر عنه عقول أكثر الخلائق ، وسلّموا لهم مالا يفهمونه من أقوالهم ، كما يسلّمون للنبي صلى الله عليه وسلم مالا يفهمونه من أقواله ، فيعظّمون هؤلاء كما يعظّمون الرسول ، بمثابة من صدّق محمداً رسول الله ومسيلمة الكذاب : صدّق كلاً منهما فى أنه رسول الله ، كحال أهل الردة الذين آمنوا بمسيلمة المتنبّى ، مع دعواهم أنهم مؤمنون[٤] بمحمد رسول الله ، ولا يعرفون ما بيْن قول هذا وقول هذا من المناقضة والمنافاة ، لعدم تحققهم فى الإيمان بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهكذا نفاة العلو والصفات من الجهمية ، أو نفاة العلو وحده ، إذا سمعوا النصوص الإلهية المثبتة للعلو والصفات ، أعرضوا عن فهم

(١) مكان كلمة « والاتحاد » يوجد بياض فى نسخة (ر) .

(٢) ر : ولهذا كان لهؤلاء الظهور .

(٣) مكان كلمة « جميعا » يوجد بياض فى نسخة (ر) .

(٤) ر : يؤمنون .

معناها ، وإثبات موجبها ومقتضاها ، وآمنوا بألفاظٍ لا يعرفون مغزاها ، وآمنوا للرسول إيمانا مجملاً بأنه لا يقول إلا حقاً ، ولم يكن فى قلوبهم من العلم بمباينة الله[١] لخلقه وعلوه عليهم ما ينفون به بدعة الحلولية والاتحادية وأمثالهم ، لأن أحد المتقابلْين إنما يرتفع عن القلب بإثبات مقابله ، وأحد النقيضين[٢] لا يزول عن القلب زوالاً مستقراً إلا بإثبات نقيضه .

ص ٣٩ / فإذا كان حقيقة الأمر أن الرب تعالى : إما مباين للعالم ، وإما مداخل له ، كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافى المداخلة ، بل إما أن يقر بالمداخلة ، وإما أن يبقى خالياً عن اعتقاد المتقابلَين المتناقضين ، ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قولٍ أن يعتقد فساده ، ولا ينكره ولا يرده ، بل يبقى بمنزلة من سمع أن محمداً قال : إنه رسول الله ، وأن مسيلمة قال : إنه رسول الله ، وهو لم يصدِّق واحداً منهما ، ولم يكذب واحداً منهما ، فمثل هذا يمتنع أن يرد على مسيلمة أو يكذِّبه .

فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مباين[٣] للمخلوق ، لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد ، بل غايته أن لا يوافقه كما لم يوافق قول أهل الإثبات ، فهو لم يؤمن بما قاله محمد رسول الله والمؤمنون به ، ولا بما قاله مخالفوه الدجّالون[٤] الكذّابون ، من أهل الحلول والاتحاد وغيرهم من نفاة العلو .

---

(١) ر : بمباينة الرب .

(٢) ر : للنقيضين ، وهو تحريف .

(٣) فى النسختين (د) ، (ر) : مباينا ، وهو خطأ .

(٤) د : الداجالون ، وهو تحريف .

وقول النفاة للمباينة والمداخلة جميعاً ، لمَّا كان فى حقيقة الأمر نفياً للمتقابلَيْن المتناقضَيْن ، بمنزلة قول القرامطة ، الذين يقولون : لا حيّ ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز – كان قولهم فى العقل أفسد من قول من لا يؤمن بمحمد ولا بمسيلمة ، فإن كلاهما مبطل ، لكن بطلان سلب النقيضَيْن وما هو فى معنى النقيضين ، أبْيَن فى العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله ، صلى الله عليهم أجمعين ، فلهذا لا تكاد تجد أحداً من نفاة المباينة والمداخلة جميعاً ، أو من الواقفة[1] فى المباينة ، يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية[2] مناقضة يبطل بها قولهم ، بل أى حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلها ، وكانت حجتهم أقوى من حجته .

فإذا قال لهم : لا يُعقل الحلول إلا حلول العَرَض ، فيكون الحالُّ مفتقرًا إلى المحل ، أو قال ما هو أبلغ من هذا مما احتج به الأئمة عليهم : لو كان حالاً لم يخل من المباينة والمماسَّة ، فإن القائم بنفسه إذا حلَّ فى القائم[3] بنفسه لم يخل من هذا وهذا – قالوا للنفاة : هذا إنما يكون إذا كان الحالُّ متحيزاً أو قائماً بمتحيز ، أو قالوا : هذا هو المعقول من حلول الأجسام وأعراضها ، فأما إذا قدَّرنا موجوداً قائماً بنفسه[4] ليس بجسمٍ ولا متحيّز ، لم يمتنع أن يكون حالاً بلا افتقار إلى المحل ، ولا مماسة ولا مباينة .

---

(١) ر : أو من الموافقة ، وهو تحريف .

(٢) د : والاتحاده ، وهو تحريف .

(٣) ر : فى قائم .

(٤) بنفسه : ساقطة من (ر) .

ظ ٣٩ فإن قال إخوانهم / من النفاة للعلو والمباينة : هذا لا يُعقل .

قالوا لهم : إذا عرضنا على العقل وجود موجودٍ ، قائمٍ بنفسه ، لا مباين للعالم[1] ولا محايث[2] له ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، وعرضنا على العقل وجود موجود فى العالم : قائم بنفسه ، لا مماس له ، ولا مباين له ، وليس بجسم ولا متحيز ، أو وجود موجودٍ مباينٍ له ، وليس بجسم ولا متحيّز – كان هذا أقرب إلى العقل .

وذلك أن وجود موجودٍ لا يُشار إليه ، ولا[3] يكون متحيزاً : لا جسما ولا جوهراً : إما أن يكون ممكناً ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن ممكناً بطل قول من يثبت موجوداً ، لا داخل[4] العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، وكان حينئذ قول من أثبت موجوداً خارج العالم أو داخله ، وقال : إنه لا يُشار إليه – أقل فساداً فى العقل من هذا ، وإن كان وجود موجودٍ لا يُشار إليه ، ولا يكون جسماً ولا متحيزاً ، ممكناً فى العقل ، فمن المعلوم إذا قيل مع ذلك : إنه خارج العالم ، لم يجب أن يُشار إليه ، ولا يكون جسماً منقسماً ولا مطابقاً موازياً محاذياً للعرش ، لا أكبر منه ولا أصغر ولا مساوياً .

وإن قيل مع ذلك : إنه حالّ فى العالم ، لم يجز أن يُقال : إنه مماس أو مباين ، لأن المماسة والمباينة عندهم من عوارض الجسم المشار إليه ، فما

---

(١) د : العالم .

(٢) د : ولا محايثا ، وهو خطأ .

(٣) ر : فلا .

(٤) ر : ليس بداخل .

لا يكون جسماً لا يُشار إليه[١] لا يُوصف لا بهذا ولا بهذا ، وإذا كان قائماً بنفسه لا يُشار إليه امتنع أن يُقال[٢] : هو عرض أو كالعرض المفتقر إلى المحل ، بل إثبات ما لا يُشار إليه ، وهو داخل العالم أو خارجه[٣] أقرب إلى ما تثبته[٤] العقول من إثبات ما لا يشار إليه ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه .

ومما يقرر هذه الحجج : أن هؤلاء النفاة لمَّا أرادوا بيان إمكان[٥] وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأن نفى ذلك ليس معلوماً بضرورة العقل – احتجوا [على ذلك][٦] بإثبات الكليات ، واحتجوا بأن الفلاسفة وطائفة من متكلمى المسلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية أثبتوا النفس ، وقالوا : إنها لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا تُوصف بحركة ولا سكون ، ولا مباينة لغيرها ، ولا حلول فيه .

قالوا : وقول هؤلاء ليس معلوم الفساد بالضرورة ، والمثبتون لمَّا طلبوا بيان فساد قولهم ، بيَّنوا أن الكليات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان ، وأن قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة ، حتّى عند جماهير المتكلمين من المعتزلة والأشعرية / والكرَّامية وغيرهم . ص ٤٠

والمقصود هنا أن يُقال لهؤلاء : إذا جوَّزتم إثبات كليات[٧] لا

(١) ر : مشاراً إليه .

(٢) ر : أن يقول .

(٣) ر : وهو خارج العالم أو داخله .

(٤) ر : يثبته ، وفى (د) الكلمة غير منقوطه .

(٥) د : مكان ، وهو تحريف .

(٦) عبارة « على ذلك » فى (ر) وسقطت من (د) .

(٧) ر : الكليات .

داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بمعيَّنات[١] ، بل جعلتموها جزءاً من المعيَّنات ، حيث قلتم : المطلق جزء من المعيَّن ، وجوَّزتم وجود نفوس مجردات عقليةٍ ، لا داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بأبدان بنى آدم تعلق التدبير والتصريف ، وجوَّزتم أيضا وجود نفس فلكية كذلك على أحد قَوْليكم ، فما المانع أن يكون واجب الوجود ، مع تدبيره وتصريفه للعالم ، متعلقاً به تعلق النفوس بالأبدان ، وتعلق الكليات بالأعيان ؟

والنصارى لا يصلون إلى أن يقولوا : إن اللاهوت فى الناسوت كالنفس فى البدن ، بل مباينة اللاهوت للناسوت عندهم أعظم من مباينة النفس للبدن ، فإذا جوَّزتم ما يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، مع تعلقه بالأبدان أعظم من تعلق اللاهوت بالناسوت عند النصارى ، أمكن أن يكون واجب الوجود متعلقاً بالأبدان ، بل بالموجودات كلها كذلك ، وكان قول الجهمية الذين يقولون : إن اللاهوت فى كل مكان أقرب إلى المعقول من قول من يقول : إن المجردات فى الأبدان والأعيان .

ومما[٢] يزيد الأمر وضوحاً أن هؤلاء الفلاسفة المشَّائين ، ومن وافقهم من المتكلمة والمتصوفة ، يثبتون خمسة أنواع من الجواهر : واحد منها هو الجوهر الذى يمكن إحساسه وهو الجسم فى اصطلاحهم ، وأربعة : هى جواهر عقلية لا يمكن الإحساس بها ، وهى : العقل ،

(١) ر : بالمعينات .

(٢) د : مما .

والنفس ، والمادة ، والصورة ، مع اتفاقهم على أن الأجسام المحسوسة مركَّبة من المادة والصورة ، وهما جوهران عقليان ، كما يقولون : إن الأعيان المعيَّنة المحسوسة فيها كليات طبيعية عقلية هى أجزاء منها .

فإذا كان هؤلاء يثبتون فى الجواهر المحسوسة ، ومعها جواهر عقليه لا ينالها الحس بحال ، ويجعلون هذا حالاً وهذا محلاً - لم يمكنهم مع ذلك أن ينكروا كون الوجود الواجب هو حالاً أو محلاً لهذه المحسوسات .

وهذا هو الذى انتهى إليه محققوهم ، كابن سبعين وأمثاله ، فإنهم جعلوا الوجود الواجب مع الممكن - كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، أو ما يشبه ذلك - يجعلون الوجود الواجب جزءاً من الممكن ، كما أن المطلق جزء من المعيَّن ، [حتى أن ابن رشد الحفيد وأمثاله][1] يجعلون الوجود الواجب كالشرط فى وجود الممكنات ، الذى لا يتم وجود الممكنات[2] إلا به ، مع أن الشرط قد يكون وجوده مشروطاً بوجود المشروط ، فيكون كل منهما شرطاً فى وجود الآخر .

ظ ٤٠

كلام ابن عربى فى «فصوص الحكم» عن علاقـــة الواجب بالممكن .

/ وهذا حقيقة قولهم : يجعلون الواجب مع الممكن ، كل منهما مفتقر[3] إلى الآخر ومشروط به ، كالمادة والصورة . **فابن عربى** يجعل أعيان الممكنات ثابتة فى العدم ، والوجود الواجب فاض عليها فلا يتحقق وجوده إلا بها ، ولا تتحقق ماهيتها إلا به ، وبنى قوله على أصلين فاسدين .

---

(١) ما بين المعقوفتين لم يظهر فى مصورة (د) وأثبته من (ر) .

(٢) كلمة « الممكنات » مكانها بياض فى (ر) .

(٣) ر : مفتقراً ، وهو خطأ .

أحدهما : أن الوجود واحد ، ليس هنا وجودان أحدهما واجب بنفسه ، والآخر بغيره .

والثانى : أن وجود كل شئ زائد على حقيقته وماهيته ، وأن المعدوم شئ ، موافقةً لمن قال هذا وهذا : من المعتزلة والفلاسفة ، ومن وافقهم من متأخرى الأشعرية ، فالحقائق والذوات عنده ثابتة فى العدم ، ووجود الحق فاض عليها ، فكان كل منهما مفتقراً إلى الآخر ، ولهذا يقول : إن الحق يتصف بجميع صفات المخلوقات من النقائص والعيوب ، وأن المخلوق يتصف بجميع صفات الله تعالى من صفات الكمال ، كما قال[1] : « ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدَثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص [وصفات] الذم[2] ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق ، فهى[3] من أولها إلى آخرها صفات له ، كما أن صفات[4] المحدثات حق للحق ؟ » .

ولهذا قال[5] : « فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عَيْن واحدةٍ ، لا بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة :

﴿ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [سورة الصافات :

(١) أى ابن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » ١/٨٠ - ٨١ .

(٢) وصفات الذم : كذا فى (ر) ، وفى (د) : النقص والذم . وفى فصوص الحكم ١/٨٠ : وبصفات الذم .

(٣) فهى : ليست فى « فصوص الحكم » .

(٤) فصوص الحكم : إلى آخرها وكلها حق له كما هى صفات .

(٥) أى ابن عربى فى « فصوص الحكم » ١/٧٨ .

١٠٢] ، فالولد[١] عين أبيه ، فما رأى يذبح غير نفسه[٢] ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ [سورة الصافات : ١٠٧][٣] فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان ، بل بحكم[٤] ولدٍ مَنْ هو عين الوالد ، ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [سورة النساء : ١] فما نكح[٥] سوى نفسه » .

وقال[٦] : « فيعبدنى وأعبده ويحمدنى وأحمده[٧] » .

وقال[٨] : « ولمَّا كان فرعون فى مرتبة الحكم[٩] ، قال[١٠] : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴾ [سورة النازعات : ٢٤] : أى : وإن كان الكل أرباباً بنسبةٍ ما ، فأنا الأعلى منهم بما أُعطيته من الحكم فيكم[١١] ، ولمَّا علمت السحرة صدق فرعون فيما قاله[١٢] لم ينكروه ، وأقرُّوا

---

(١) فصوص الحكم : والولد .

(٢) فصوص : سوى نفسه .

(٣) فى « الفصوص » كتبت الآية محرفة : (وفداه بذبح عظم) .

(٤) فصوص الحكم : . . إنسان ، وظهر بصورة ولد ، لا بل بحكم . . وفى نسخة أخرى : وظهر بصورة لا بحكم ولد .

(٥) ر : فما رأى نكح .

(٦) أى ابن عربى فى « فصوص الحكم » ٨٣/١ .

(٧) فصوص الحكم : فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده .

(٨) فى « فصوص الحكم » ٢١٠/١ – ٢١١ .

(٩) فصوص : فى منصب التحكم .

(١٠) فصوص : . . التحكم ، صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف – وإن جار(كذا ولعل الصواب : جاز)فى العرف الناموسى – لذلك قال . . .

(١١) فصوص : بما أعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم .

(١٢) فصوص : ولما علمت السحرة صدقه فى مقاله .

بذلك[(١)] ، وقالوا[(٢)] : ﴿ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ ، ﴿ فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ ﴾[سورة طه : ٧٢][(٣)]فالدولة لك ، فصح قوله : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴾ [سورة النازعات : ٢٤] . وإن كان عَيْن الحق » .

وقال[(٤)] : « فكان[(٥)] موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يُعبد إلا إياه[(٦)] ، وما حكم الله بشئ إلا وقع ، فكان عتب موسى على أخيه هارون[(٧)] لما وقع الأمر فى إنكاره[(٨)] وعدم اتساعه ، فإن العارف من يرى[(٩)] الحق فى كل شئ ، بل يراه عين كل شيء » .

وقال فى قصة قوم نوح[(١٠)] : « ﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾ [سورة نوح : ٢٢] ، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو ، فإنه[(١١)] ما عدم من البداية فيُدعى إلى الغاية » .

---

(١) فصوص : وأقروا له بذلك .

(٢) فصوص : فقالوا له .

(٣) بين د . أبو العلا عفيفى فى تعليقه على الفصوص ٢١١/١ ت ١ أن الآية هنا معكوسة إذ أنها فى الأصل (سورة طه : ٧٢) : (فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا) .

(٤) فى « فصوص الحكم » ١٩٢/١ .

(٥) د : كان .

(٦) ر : إلا بإياه .

(٧) فصوص : فكان عتب موسى أخاه هارون .

(٨) لما وقع الأمر فى إنكاره : كذا فى (ر) وفى « فصوص » . وفى (د) : لما وقع الأمر من إنكاره .

(٩) د : يرا .

(١٠) فى « فصوص الحكم » ٧١/١ – ٧٢ .

(١١)فصوص ٧٢/١ : لأنه .

/وقوله[١] : « ادعوا إلى الله عين المكر[٢] ، فأجابوه مكراً[٣] ، كما دعاهم مكراً[٤] » ، « فقالوا فى مكرهم[٥] : ﴿ لاَتَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَلاَ سُوَاعاً وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً ﴾ [سورة نوح : ٢٣] ، فإنهم إذا تركوا هؤلاء جهلوا من[٦] الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ، فإن للحق فى كل معبود وجهاً يعرفه من عرفه ويجهله من جهله . كما قال فى المحمديين : [٧] ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إيَّاهُ ﴾ [سورة الإسراء : ٢٣] : أى حكم » . ص ٤١

وفسَّر قوله[٨] : قضى ، بمعنى قدَّر لا بمعنى أمر .

قال[٩] : « وما حكم الله بشئ إلا وقع » .

« والعارف يعرفْ من عُبِدَ[١٠] . وفى أى صورة ظهر حتى عُبد ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصورة المحسوسة ، وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية ، فما عُبِد غير الله فى كل معبود » .

---

(١) أى ابن عربى بعد الكلام السابق مباشرة : فصوص ٧٢/١ .
(٢) فصوص : ادعو الله فهذاعين المكر .
(٣) فصوص : عين المكر « على بصيرة » فنبه أن الأمر له كله ، فأجابوه مكراً .
(٤) مكرا : ليست فى « فصوص » .
(٥) فقالوا فى مكرهم : هذا الكلام فى « فصوص الحكم » بعد الكلام السابق بنحو ثلاثة أسطر ٧٢/١ .
(٦) فصوص : فإنهم إذا تركوهم جهلوا من . .
(٧) فصوص : يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله . فى المحمديين .
(٨) قوله : وفسَّر قوله . . الخ : تعليق وشرح من ابن تيمية .
(٩) العبارة التالية فى « فصوص الحكم ١٩٢/١ وهى عبارة جاءت فى وسط الكلام السابق .
(١٠)عند عبارة « والعارف يعرف من عبد » يعود ابن تيمية إلى « فصوص الحكم » ٧٢/١ بعد النص السابق الذى انتهى بعبارة « أى حكم » . وفى الفصوص : فالعالم يعلم من عُبِد .

وأمثال هذا الكلام كثير فى كلام هذا وأمثاله ، كابن سبعين الذى حقَّق قول هؤلاء الفلاسفة تحقيقاً[١] لم يُسبق إليه ، وكان آخر قوله[٢] : « وأن الله فى النار نار ، وفى الماء ماء[٣] ، وفى الحلو حلو ، وفى المرِّ مرٌّ ، وأنه فى كل شئ تصوَّره ذلك الشئ[٤] » . كما قد بسط الكلام عليه غير هذا الموضع .

وكذلك ابن حَمُّوَيَهْ الذى يتكلم بنحو هذا فى مواضع من كلامه[٥] .

وكذلك ابن الفارض فى قصيدته المشهورة التى يقول فيها[٦] :

لها صلواتى بالمقام أقيمها ... وأشهد فيها أنها لىَ صلَّتِ
كلانا مصلٍّ واحدٌ ساجد إلى ... حقيقته بالجمْع فى كل سجدةِ[٧]

---

(١) د : تحققا .

(٢) وجدت العبارة التالية فى رسالة من « رسائل ابن سبعين » عنوانها « رسالة » ص ١٩٢ من « رسائل ابن سبعين » نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ . وسأقابلها عليها بإذن الله .

(٣) رسالة ابن سبعين : . . لأنه فى الماء ماء ، وفى النار نار .

(٤) رسالة ابن سبعين : « . . وفى المرمر ، فهما سرى حكم من شيء إلى شيء فله الإيجاد وللشيء فيه الشبه ، مثال ذلك : هو مع السراج نور بصورته ، فيسرج منه سُرج كثيرة تشبهه . والإيجاد لمن هو مع كل شيء بصورة ذلك الشيء . . .

(٥) أبو عبد الله محمد بن حَمُّوَيَهْ بن محمد بن حمويه الجوينى ، شيخ الصوفية بخراسان ، قرأ الفقه وأصوله وأصول الدين على إمام الحرمين ، وروى الحديث ، وكان زاهدا عابدا . له مصنفات فى التصوف وغيره ، ولد سنة ٤٤٩ وتوفى سنة ٥٣٠ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤/٩٥ - ٩٦ ؛ البداية والنهاية ١٢/٢١١ ؛ العبر ٤/٨٣ ؛ معجم المؤلفين ٩/٢٧٣ ؛ الأعلام ٦/٣٤٣ .

(٦) وهى القصيدة التائية وسأقابلها بإذن الله على نسخة ديوانه الخطية (دار الكتب المصرية ، أدب ٣٩٦٨) .

(٧) كلانا مصل . . الخ : كذا فى (د) ، وفى الديوان ، ص ٤٠ . أما فى (ر) فجاء البيت التالى : =

وما كان لى صَلّى سواى ولم تكن
صلاتى[١] لغيرى فى أدا كل ركعةِ

إلى أن قال[٢] :

ومـازلت إيّـاهـا وإيـاى لم تـزل
ولافرقَ بل ذاتى لِذَاتى أَحبَّتِ[٣]

إلىَّ رسولاً كـنتُ منِّىَ مـرسلاً
وذاتى بـآيـاتى عـلىَّ استدلّتِ[٤]

فإنْ دُعِيتْ كنتُ المجيبَ وإن أكُنْ
مُنَادى أجَابت مَنْ دعانى ولبَّتِ[٥]

وقـد رُفـعت تاءُ المخاطب بيْـننـا
وفى رفعها عن فرقة الفَرْقِ رِفْعَتى[٦]

وفارق ضلالَ الفرقِ فالجمع منتج
هُـدَى فُـرقة بـالاتـحاد تحدَّتِ[٧]

وما كان لى صلى . . الخ قبل هذا البيت . والترتيب الذى أثبته هو الموجود أيضا فى شرح داود القيصرى على التائية الكبرى (نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٣٤ أدب) وصفحات النسخة غير مرقة .

(١) صلاتى : كذا فى (د) ، وفى شرح التائية ، وفى (ر) والديوان : صلوتى ، وهو رسم فى الكلمة .

(٢) إلى أن قال : كذا فى (ر) . وفى هامش (د) : ويقول فيها .

(٣) البيت فى الديوان ، ص ٤٤ وكذا جاء . أما فى شرح التائية ففيه : ولا فوق .

(٤) البيت فى الديوان ، ظ ٥١ ، وجاء فى شرح التائية الكبرى . وفى نسخة (ر) طمست بعض الكلمات فى البيت .

(٥) البيت فى الديوان ، ظ ٤٢ ، وفى (ر) : وإن دعيت . وطمست عبارة « منادى أجابت » من مصورة (ر) .

(٦) البيت فى الديوان ، ظ ٤٢ وفيه : فقد رفعت .

(٧) البيت فى الديوان ، ظ ٤٣ . وفى (ر) : وقوله : وفارق ضلال . . الخ .

فإن العارف [المحقق][١] من هؤلاء يقول : أرسل من نفسه إلى نفسه رسولاً بنفسه ، فهو المرسِل والمرسَل إليه والرسول.ويقول من هو مِنْ أكبر من أضلّوه[٢] من أهل الزهادة والعبادة[٣] مع الصدق فى تسبيحاته وأذكاره : « الوجود واحد ، وهو الله ، ولا أرى الواحد،ولا أرى الله » .

ويقول أيضا : « نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود ، والوجود واحد لا ثنوية فيه » .

ويكرر ذلك كما يكرر المسلمون : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر.

وعنده أن هذا غاية التحقيق والعرفان .

ظ٤١ ويجئ من هو مِن أفضل المتكلمين من[٤] النفاة/للعلو : يعتقد فى مثل هذا أنه كان من أفضل[٥] أهل الأرض ، أو أفضلهم ، ويأخذ ورقة فيها سر[٦] مذهبه ، يرقى بها المرضى ، كما يرقى المسلمون بفاتحة الكتاب ، كما أخبرنا بذلك الثقاة ، وهم يقدّمون تلك الرُّقية على فاتحة الكتاب .

---

(١) المحقق : زيادة فى (ر) .
(٢) د : من أضلوا .
(٣) ر : من أهل العبادة والزهادة .
(٤) من : ساقطة من (ر) .
(٥) ر : أنه من أفضل .
(٦) د : فيها شيء ، ولعله تحريف .

ويقول من هو من شعرائهم العارفين :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويشهد هذا السر من هو ذائقُ

ويقول :

وتـلـتـذُّ إن مـرتْ على جسدى يدى
لأنّىَ فى التحقيق لست سواكمُ

وأمثال هذا كثير .

والمتكلمة النفاة منهم من يوافق هؤلاء ، ومنهم من لا يوافقهم ، ومن وافقهم يُقال له : أين ذاك النفى – لا داخل ولا خارج – من هذا الإثبات ؟ وهو أنه وجود كل موجود .

فيقول : هذا حكم عقلى ، وهذا حكم ذوقى . أو يرجع عن ذلك النفى ، ويقول : المطلق جزء من المعيّنات ، والوجود الواجب للموجودات : مثل الكلى الطبيعى للأعيان ، كالجنس لأنواعه ، والنوع لأشخاصه ، كالحيوانية فى الحيوانات ، والإنسانية فى الأناسى ، وهذا غايته أن يجعله شرطاً فى وجود الممكنات ، لا مُبدعاً فاعلاً لها ، فإن الكليات لا تبدع أعيانها ، بل غايتها إذا كانت موجودة فى الخارج أن تكون شرطاً فى وجودها ، بل جزءاً[١] منها .

ومن لا يوافقهم أكثرهم يسلِّمون لهم أقوالهم ، أو يقولون : نحن لا نفهم هذا[٢] ، أو يقولون : هذا ظاهره كفر ، لكن قد تكون له أسرار وحقائق يعرفها أصحابها .

(١) كلمة « جزءاً » مطموسة فى (ر) .

(٢) هذا : مطموسة فى (ر) .

ومن هؤلاء من يعاونهم وينصرهم على أهل الإيمان ، المنكرين للحلول والاتحاد ، وهو شر ممن ينصر النصارى على المسلمين ، فإن قول هؤلاء[١] شر[٢] من قول النصارى ، بل هو شر ممن ينصر المشركين على المسلمين .

فإن قول المشركين الذين يقولون : إنما نعبدهم ﴿ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [سورة الزمر : ٣] خير من قول هؤلاء ، فإن هؤلاء أثبتوا خالقاً ومخلوقا غيره يتقرَّبون به إليه ، وهؤلاء يجعلون وجود الخالق وجود المخلوق .

وغاية من تجده يتحرَّى الحق منهم أن يقول : العالم لا هو الله ولا غير الله .

ولمَّا وقعت محنة هؤلاء الملاحدة المشهورة ، وجرى فيها ما جرى من الأحوال ، ونصر الله الإسلام عليهم ، طلبنا شيوخهم لنتوِّبهم ، فجاء من كان من شيوخهم ، وقد استعد لأن يُظهر عندنا غاية ما يمكنه أن يقوله لنا ليسلم من العقاب ، فقلنا له : العالم هو الله أو غيره ؟ فقال : لا هو الله ولا غيره .

ص ٤٢ وهذا كان عنده هو القول الذى/ لا يمكن أحد[٣] أن يخالف فيه ، ولو علم أنا[٤] ننكره لما قاله لنا ، وكان من أعيان شيوخهم[٥] ومحقِّقيهم

(١) توجد إشارة إلى الهامش بعد كلمة قول فى (ر) ، ولكن لم تظهر كلمة « هؤلاء » فيه .

(٢) ر : هو شر .

(٣) فى النسختين : أحداً .

(٤) ر : أننا .

(٥) عند عبارة « من أعيان شيوخهم » تنتهى نسخة (ر) = رامبور ، جـ ٢ . وتنفرد نسخة (د) = دبلن حتى نهاية الوجه الثالث والأربعين .

وممن له أتباع ومريدون ، وله ولأصحابه سلطان ودولة ، ومعرفة ولسان وبيان ، حتّى أدخلوا معهم من ذوى السلطان والقضاة والشيوخ والعامة ، ما كان دخولهم فى ذلك سبباً لانتقاص [١] الإسلام ، ومصيره أسوأ من دين النصارى والمشركين ، لولا ما منَّ الله به من نصر الإسلام عليهم ، وبيان فساد أقاويلهم ، وإقامة الحجة عليهم ، وكشف حقائق ما فى أقوالهم من التلبيس ، الذى باطنه كفر وإلحاد ، لا يفهمه إلا خواص العباد .

والمقصود هنا أن الحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعاً — من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية ، كابن سينا والرازى وأبى حامد وأمثالهم — أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم ، بل يلزم من تجويزهم إثبات وجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية ، ولهذا لا تجد فى النفاة من يرد على الحلولية ردًّا مستقيما ، بل إن لم يكن موافقاً لهم كان معهم بمنزلة المخنَّث ، كالرافضى مع الناصبى ، فإن الرافضى لا يمكنه أن يقيم حجة على الناصبى الذى يكفِّره [٢] علناً أو يفسِّقه ، فإنه إذا قال للرافضى : بماذا علمت أن عليًّا مؤمنٌ ولىٌّ لله من أهل الجنة قبل ثبوت إمامته ، وهذا انما يعلم بالنقل ، والنقل إما متواتر وإما آحاد ؟

فإن قال له الرافضى : بما تواتر من إسلامه ودينه وجهاده وصلاته وغير ذلك من عباداته .

---

(١) فى الأصل : لا ناقض ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) فى الأصل (د) : يكفر .

قال له : وهذا أيضا متواتر عن أبى بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو ابن العاص وغيرهم من الصحابة ، وأنت تعتقد كفرهم أو فسقهم .

وقال له أيضا : أنت تقول : إن عليًّا كان يستجيز التقية ، وأن يظهر خلاف ما يبطن ، ومن كان هذا قوله أمكن أن يظهر الإسلام مع نفاقه فى الباطن .

فإن قال الرافضى للناصبى : علمت ذلك بثناء النبى صلى الله عليه وسلم وشهادته له بالإيمان والجنة ، كقوله : لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله[١] . وقوله : أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى[٢] ، ونحو ذلك .

قال له الناصبى : قد نُقل أضعاف ذلك عن أبى بكر وعمر وعثمان ، وأنت تطعن فى تلك المنقولات[٣] أو تقول : إنهم ارتدوا بعد موته ، فما يؤمنك إن كان قولك فى هؤلاء صحيحاً/ أن يكون علىٌّ كذلك ؟ ظ ٤٢

(١) جاء الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم منهم : على ابن أبى طالب وسعد بن أبى وقاص وأبو بريدة وسلمة فى : البخارى ١٨/٥ (كتاب فضائل أصحاب النبى ، باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ - ١٨٧٢ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل على بن أبى طالب) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٠١/٥ - ٣٠٢ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ سنن ابن ماجة ٤٣/١ - ٤٤ (المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ المسند (ط . المعارف) ٩٧/٣ - ٩٨ ، (ط . الحلبى) ٣٥٣/٥ - ٣٥٤ ، ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٢) الحديث عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى : البخارى ١٩/٥ (كتاب فضائل أصحاب النبى ، باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل على بن أبى طالب) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٠١/٥ - ٣٠٢ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ سنن ابن ماجة ٤٢/١ - ٤٣ (المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضل على بن أبى طالب رضى الله عنه) ؛ المسند (ط . المعارف) ٩٧/٣ .

(٣) فى الأصل : المتقولات ، وهو تحريف .

وأيضا فهذه الأحاديث إنما نقلها الصحابة الذين تذكر أنت كفرهم وفسقهم ، والكافر والفاسق لا تُقبل روايته .

فإن قال : هذه نقلها الشيعة .

قال له الناصبي : الشيعة لم يكونوا موجودين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون : إن الصحابة ارتدوا إلا نفراً قليلا : إما عشرة ، أو أقل ، أو أكثر . ومثل هؤلاء يجوز عليهم المواطأة على الكذب .

فإن قال : أنا أثبت إيمانه بالقرآن ، كقوله تعالى : ﴿ والسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ والْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [سورة التوبة : ١٠٠] وقال : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ والَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة الفتح : ٢٩] .

وقال : ﴿ وكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ﴾ [سورة النساء : ٩٥] .

وقوله : ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [سورة الفتح : ١٨] .

قال له الناصبي : هذه الآيات تتناول أبا بكر وعمر وغيرهما من المهاجرين والأنصار كما تتناول عليًّا ، ليس في ظاهرها ما يخص عليًّا .

فإن جاز أن يدَّعى خروج هؤلاء منها ، أو أنهم دخلوا فيها ثم خرجوا بالردة ، أمكن الخوارج الذين يكفِّرون عليًّا أن يقولوا مثل ذلك .

والمقصود هنا أن الرافضة لا يمكنهم إقامة حجة صحيحة على

الخوارج ، وإنما يتمكن من ذلك أهل السنة والجماعة ، الذين يقرُّون بعموم هذه الآيات ، وتناولها لأهل بيعة الرضوان كلهم ، ويقرُّون بالأحاديث الصحيحة المروية فى فضائل الصحابة ، وأنهم كانوا صادقين فى روايتهم ، فهم الذين يمكنهم الرد على الخوارج والروافض بالطرق الصحيحة السليمة عن التناقض .

وهكذا الرد على الحلولية وبيان إبطال قولهم بالحق إنما يتمكن منه أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ومباينته لهم ، فإن قول هؤلاء نقيض قول الحلولية ، ومن عَلِم ثبوت أحد النقيضين أمكنه إبطال ما يقابله ، بخلاف قول النفاة فإنه متضمن رفع النقيضَيْن ، أو ما هما فى معنى النقيضين ، ورفع النقيضين أشد بطلاناً من إثبات أحدهما ، بل أشد بطلاناً من المناقض الباطل ، فإن رفعها يُعلم امتناعه بصريح العقل ، وأما انتفاء أحدهما فهو أخفى فى العقل من رفعهما ، فمن رَفَع النقيضين ، أو ما فى معناهما ، لم يمكنه إبطال قول من أثبت أحدهما ، وما من حجة يحتج بها من رفع المتقابِلَيْن ، إلا ويمكن من أثبت أحدهما أن يحتج عليه بما هو أقوى منها من جنسها .

ص ٤٣ ولهذا كان إطباق العقول السليمة / على إنكار قول النفاة المتقابلين أعظم من إطباقها على إنكار قول الحلولية ، لأن الموجود الواجب الوجود كلما وُصف بصفات المعدومات الممتنعات ، كان أعظم بطلاناً وفساداً من وصفه بما هو أقرب إلى الوجود .

ومما يبين هذا أن الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ولا توجب

كمالاً للموصوف ، إلا أن تتضمن أمراً وجودياً ، كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [سورة قٓ : ٣٨] ، متضمن كمال قدرته .

وقوله : ﴿ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَٰوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة سبأ : ٣] يقتضي كمال علمه .

وكذلك قوله : ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] يقتضي عظمته ، بحيث لا تحيط به الأبصار .

وكذلك نفي المثل والكفو عنه يقتضي أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له ، وذلك يقتضي من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغنٍ عنه ، مشارك له في الصنع ، فإن ذلك نقص في الصانع ، فأما العدم المحض والنفي الصرف ، مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال ، وكونه لا مبايناً للعالم ولا مداخلاً له ، فإن هذا أمر يُوصف به المعدوم ، فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال ، وليس هو مبايناً للعالم ولا مداخلاً له ، والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح ، ولهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله : « سبحان الله » يتضمن ، مع نفي صفات النقص عنه ، إثبات ما يلزم ذلك من عظمته ، فكان في التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء .

ولهذا جاء التسبيح عند العجائب الدالة على عظمته ، كقوله تعالى : ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً ﴾ [سورة الإسراء : ١] وأمثال ذلك .

ولما قال : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [سورة

الصافات : ١٨٠] كان تنزيهه عمَّا وصفوه به متضمنا لعظمته اللازمة لذلك النفى .

وإذا كان كذلك ، فنفاة النقيضين ، وما هو فى معنى النقيضين ، لم يتضمن وصفهم له بذلك شيئاً من الإثبات ولا التعظيم ، بخلاف القائلين بالحلول فى جميع الأمكنة ، فإنهم يصفونه بما فيه تعظيم له .

ولهذا يقول من يعذر الطائفتين : إن هؤلاء قصدوا تنزيهه ، وهؤلاء قصدوا تعظيمه ، فإذا كان التنزيه ، إن لم يتضمن تعظيماً لم يكن مدحاً ، كان مَنْ وَصَفَهُ / بما فيه تعظيم أقرب إلى المعقول مِمَّن وصفه بما يشركه فيه المعدوم ، من غير أن يكون فيه تعظيم ، فلم يمكن أولئك النفاة أن يبطلوا حجج هؤلاء المعظِّمين له ، وإذا ردوا عليهم ببيان ما فى قولهم من إثبات ما لا يُعقل أو التناقض ، قالوا لهم : إن فى قولهم من إثبات ما لا يُعقل ومن التناقض ما هو أعظم من ذلك . ظ ٤٣

فإن قال النفاة : هؤلاء الحلولية قد أثبتوا حلولاً يقتضى افتقاره إلى المحل ، كالصورة مع المادة ، وكالوجود مع الثبوت ، ونحو ذلك مما يقتضى أن أحدهما محتاج إلى الآخر ، ونحن قد بيَّنا : إنما يُعقل الحلول إذا كان الحالُّ محتاجاً إلى المحل ، وذلك باطل ، لأن ذلك يناقض وجوبه كما تقدم ، فقد أبطلنا قول هؤلاء .

قيل : عن هذا جوابان :

أحدهما : أنه ليس كل من قال بالحلول يقول بافتقاره إلى المحل ، بل كثير من القائلين بالحلول يقولون : إنه فى كل مكان مع استغنائه عن

المحل . وهو قول النجّارية وكثير من الجهمية ، وقول من يقول بالحلول الخاص كالنصارى وغيرهم .

الثانى : أنه بتقدير أن يكون الحلول مستلزماً للافتقار ، فأنتم لم تثبتوا غناه عمّا سواه ، فإن طريقة الرازى والآمدى وأمثالها فى إثبات الصانع ، هى طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود ، وهذه الطريقة لا تدل على إثبات موجود قائم بنفسه واجب الوجود .

وإن قيل : إنها تدل على ذلك ، فلم تدل على أنه مغاير للعالم ، بل يجوز أن يكون هو العالم .

ومن طريقهم قال هؤلاء بوحدة الوجود ، فإن طريقتهم المشهورة : أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، والممكن لابد له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين . وهذا القدر يدل على أنه لابد من وجود واجب ، ومن قال : كل موجود واجب فقد وفّى بموجب هذه الحجة ، ومن قال : إن الوجود الواجب مع الممكن كالصورة مع المادة ، أوكالوجود مع الثبوت ، فقد وفّى بموجب هذه الحجة ، بل لا يمكنهم إثبات لوجود واجب مغاير للممكن إن لم يثبتوا أن فى الوجود ما هو ممكن يقبل الوجود والعدم .

وهم يدّعون أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزليا ، ولا يمكنهم إقامة دليل على ثبوت الإمكان بهذا الاعتبار .

ولهذا لمّا احتاجوا إلى إثبات الإمكان استدلوا بأن الحادث لابد له من محدِث ، وأن الحوادث مشهودة .

ص ٤٤ وهذا حق ، لكنه يدل على أن المحدَث / لابد له من قديم ، فيلزم ثبوت قديم ، لكن لا يلزم من ذلك عندهم أن يكون واجب الوجود ثابتاً إلا بذلك التقسيم ، إذ كانوا يجوِّزون على القديم أن يكون ممكن الوجود ، فإذا قالوا : القديم إن كان ممكنا فلابد له من واجب ، لم يمكنهم إثبات واجب إلا بإثبات هذا الممكن ، وهذا ممتنع ، وهو أيضا مستلزم للدَّوْر ، فإنه لا يمكنهم إثبات واجب الوجود إلا بإثبات ممكن الوجود ، ولا يمكن إثبات ممكن الوجود إلا بإثبات أن المحدث ممكن وله فاعل ، وذلك لا يستلزم إلا إثبات قديم ، والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود ، فلا يمكنهم أن يثبتوا واجب الوجود حتّى يثبتوا ممكن الوجود ، الذى قد يكون قديماً ، وهذا لا يمكن إثباته إلا بإثبات الممكن الذى هو حادث ، وهذا لا يدل إلا على إثبات قديم ، والقديم عندهم لا يستلزم أن يكون واجب الوجود .

وأيضا فإذا أثبتوا واجب الوجود فإنهم لم يثبتوا أنه مغاير لهذه المشهودات إلا بطريقة التركيب ، وهى باطلة .

وحينئذ فيمكن أن يقول لهم أهل الحلول : الواجب هو حالٌّ . وإيضاح ذلك أنهم قسَّموا الوجود إلى واجب وممكن ، لكن جعلوا الممكن منه ما هو قديم ومنه ما هو محدَث ، وحينئذ فلا يمكن إثبات الواجب إلا بإثبات هذا الممكن ، وهذا الممكن لا يمكن إثباته .

وأيضا فهم لا يثبتون الممكن إلا بإثبات الحادث ، والحادث لا بد له من القديم ، والقديم لا يستلزم أن يكون واجباً .

وإذا قالوا : القديم إن كان واجبا ثبت الواجب ، وإن كان ممكناً ثبت الواجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين .

قيل : هذا إذا صح لزم أنه لا بد من واجب ، كما أن الموجود مستلزم أنه لا بد من واجب ، وهذا مما لا نزاع فيه ، لكنه لا يدل على إثبات صانع ، ولا على أنه مغاير للأفلاك ، ولا على أنه ليس بحالٍّ ، بل يستلزم أنه لا بد من موجود يمتنع عدمه ، وهذا مما يوافق عليه منكرو الصانع ، والقائلون بقدم العالم ، وأهل الحلول ، وغيرهم . فتبين أنه ليس فى كلامهم إبطال مذهب الحلول .

والمقصود هنا أن السلف والأئمة كانوا يردون من أقوال النفاة ما هو أقرب إلى الإثبات ، فيكون ردهم لما هو أقرب إلى النفى بطريق الأَوْلى ، وقول النفاة لمباينته للعالم ومداخلته له ، أبعد عن العقل من قول المثبتين ، / لأنه قائم بنفسه فى كل مكان ، مع نفى مماسته ومباينته . ظ ٤٤

والسلف ردوا هذا وهذا ، وكان ذلك تنبيهاً على إبطال الحلول ، بمعنى حلول العرض فى المحل . لكن هذا لم يقل به أحد ، وإن كان النفاة لم يمكنهم إلا إبطاله خاصة دون أقوال أهل الحلول المعروفة عنهم .

ومما يبيِّن هذا أن الطوائف كلها اتفقت على إثبات موجود واجب بنفسه ، قديم أزلى لا يجوز عليه العدم ، ثم تنازعوا فيما يجب له ويمتنع عليه .

فالنفاة تصفه بهذه الصفات السلبية : أنه لا مباين للعالم ولا مداخل ، ولا فوق ولا تحت ، ولا يصعد إليه شئ ولا ينزل منه شئ ،

ولا يقرب إليه شئ ولا يقرب هو من شئ ، وأمثال ذلك ، بل ويقولون أيضا : إنه لا تمكن رؤيته ولا غير ذلك من الإحساس به ، ولا يمكن الإشارة إليه .

وآخرون منهم يقولون : ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ، ولا غير ذلك من الصفات .

وآخرون يقولون : لا يُسمَّى موجوداً حيًّا عالماً قادراً إلا مجازاً ، أو بالاشتراك اللفظى ، وأن هذه الأسماء لا تدل على معنى معقول ، ويقولون : إذا أثبتنا هذه الصفات لزم أن يكون متحيزاً ، والمتحيِّز مركب ، أو كالجوهر الفرد فى الصِّغر ، ونحو ذلك ، فيفرُّون من هذه الصفات ، لاعتقادهم أن ذلك يقتضى التجسيم ، والأجسام عندهم موجودة ، لكنها عند بعضهم محدثة ، وعند بعضهم ممكنة ، فإذا وصفوا الواجب القديم بذلك ، لزم أن يكون عندهم ممكناً أو محدثاً ، وذلك ينافى وجوبه وقدمه ، ويقولون : إن هذه المقدمات معلومة بالنظر .

وأما المثبتون فيقولون : الموصوف بهذه الصفات السلبية لا يكون إلا ممتنعاً ، والامتناع ينافى الوجود ، فضلا عن وجوب الوجود ، فيقولون : إن الواصفين له بهذه الصفات وصفوه بما لا يتصف به إلا ما يمتنع وجوده ، ومن وصف ما يجب وجوده بما يمتنع وجوده ، فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود .

ويقولون : إن هذه المقدمات معلومة بالضرورة ، فهم يقولون لأولئك : أنتم فررتم مِنْ وصفه بالإمكان فوصفتموه بالامتناع ، ومِن وصفه بالحدوث فوصفتموه بالعدم .

ويقولون : إن الأجسام الجامدة خير من الموصوف بهذه الصفات ، فضلا عن الأجسام الحيَّة الناقصة ، فضلا عن الأجسام الحيَّة الكاملة . ومن المعلوم أنه إذا دار الأمر بين جسم حىٍّ كامل ، وبين معدوم أو ممتنع ، كان ذلك خيراً من هذا ، / وإذا كانت هذه النتيجة لازمة ص ٤٥ لمقدمات يقول أهلها : إنها معلومة بالاضطرار ، كانت أثبت من مقدمات يقول أهلها : أنتم لا تعلمونها إلا بالنظر ، مع اختلافهم فى كل مقدمة منها .

فعُلم بذلك أن المثبتة هم أقطع بما يقولونه وأشد تعظيماً لما يثبتونه ، وأن النفاة أقرب إلى الظن ، وأبعد عن التعظيم والإثبات .

يبيِّن ذلك أن عمدة النفاة على أنه لو ثبتت هذه الصفات : من العلو والمباينة ونحو ذلك ، للزم أن يكون جسماً ، وكون الواجب القديم جسماً ممتنع . وهذه المقدمة هى نظرية[١] باتفاقهم ، وكل طائفة منهم تطعن فى طريق الآخرين . والعمدة فيها طريقان : طريق الجهمية والمعتزلة ، وطريق الفلاسفة .

ومن وافق على هذه المقدمة من الفقهاء وأهل الكلام ، من الأشعرية وغيرهم ، فهو تبع فيها : إما للمعتزلة والجهمية ، وإما للفلاسفة .

فأما المعتزلة والجهمية فطريقهم هى طريق الأعراض والحركات ،

---

(١) نظرية : كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : فطرية ، وسيأتى قول ابن تيمية بعد قليل وفيه : علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية . . الخ .

وأنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلاً للأعراض والحركات ، وذلك يقتضى تعاقبها عليه . وذلك يوجب حدوثه .

وقد عُرف أن الفلاسفة – مع طوائف من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام – يطعنون فى هذه الطريقة . وقد صنَّف الأشعرى نفسه كتاباً بيَّن فيه عجز المعتزلة عن إثبات هذه الطريق ، كما سيأتى بيان ذلك .

وأما طريقة الفلاسفة فهى مبنية على أن واجب الوجود لا يكون متصفا بالصفات ، لأن ذلك يستلزم التركيب .

وقد عُلم ما بيَّنه نظَّار المسلمين من فساد هذه الطريق .

فإذاً ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها يبنون عليها النفى ، بل هم يشتركون فيه كاشتراك المشركين وأهل الكتاب فى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ، واشتراك أهل البدع فى مخالفة الحديث والسنة ، ومآخذ كل فريق غير مآخذ الآخر .

وإذا كانت مقدماتهم ليست مما اتفقوا عليه ، بل ولا اتفق عليه أكثرهم ، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها ، علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية ، لأن[1] الضروريات لا ينكرها جمهور العقلاء ، الذين لم يتواطأوا عليها ، ولا يكفى أن تكون بعض المقدمات معلومة ، بل لابد أن تكون الجميع معلومة ، وما لم تكن معلومة بالضرورة ، فلابد أن تستلزمها / مقدمات ضرورية ، وليس معهم شئ من ذلك ، بل غاية ٤٥

(١) فى الأصل : لين .

هؤلاء لفظ « التركيب » وأنه لا يكون واجباً ، وقد علم ما فى ذلك من الإجمال والاشتراك .

وغاية هؤلاء أن الأعراض لا تبقى ، وجمهور العقلاء يخالفون فى ذلك ، وأن الأفعال يجب تناهيها ، وقد عُلم نزاع العقلاء فيها ، وجمهورهم يمنعون امتناع تناهيها من الطرفين .

وقد ذكرنا اعتراض الأرموى وغيره على شيوخه فى هذه المقدمات ، وقد سبقه إلى ذلك الرازى وغيره ، وقدحوا فيها قدحاً بيَّنوا به فسادها ، على وجه لم يعترضوا عليه . وإن كان الرازى يعتمدها فى مواضع أخر ، فنظره استقر على القدح فيها .

وكذلك الأثير الأبهرى[1] فى كتابه المعروف « بتحرير الدلائل فى تقرير المسائل » – هو وغيره – قدحوا فى تلك الطرق وبيَّنوا فساد عمدة الدليل ، وهو بطلان حوادث لا أول لها . وذكر الأبهرى الدليل المتقدم : دليل الحركة والسكون ، وقولهم : لو كان الجسم أزليًّا لكان : إما متحركاً وإما ساكناً ، والقسمان باطلان .

أما الأول فلأنها لو كانت متحركة للزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير ، لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزل يقتضى عدم المسبوقية ، فيلزم الجمع بينهما ، ولأنها لو كانت متحركة لكانت بحالٍ لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإلا لكان الحادث أزلياً . وهو محال . ولأنها لو كانت متحركة

(١) سبقت ترجمة أثير الدين المفضل بن عمر المفضل الأبهرى السمرقندى ، جـ ١ ، ص ٣٧٧ .

لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال . ولأنها لو كانت متحركة ، لكان قبل كل حركة حركة أخرى لا إلى أول ، وهو محال . ولأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة ، ومن الحركة التى قبل الحركة اليومية إلى الأزل جملة أخرى ، فتطبق إحداهما على الأخرى بأن يُقابل الجزء الأول من الجملة الثانية ، بالجزء الأول من الجملة الأولى ، والثانى بالثانى ، فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية أو لم يتطابقا ، فإن تطابقا كان الزائد مثل الناقص ، وإن لم يتطابقا لزم انقطاع الجملة الثانية ، وإذا لزم انقطاع الجملة الثانية لزم انقطاع الجملة الأولى أيضا ، لأن الأولى لا تزيد على الثانية إلا بمرتبة واحدة .

ثم تكلم على تقدير السكون ، وهذا هو الذى تقدم ذكر الرازى له .

ومن تدبر كتب أهل الكلام ، من المعتزلة وغيرهم ، فى حدوث الأجسام ، علم أن هذا عمدة القوم .

كلام الأبهرى وتعليق ابن تيمية عليه

قال الأبهرى : « والإعراض[1] على قوله : يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير . قلنا : لا نسلّم ، وإنما يلزم الجمع بينهما ، أن لو كان الواحد مسبوقاً بالغير / وغير مسبوق بالغير ، وليس كذلك ، فإن المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم ، فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية فى شئ واحد » . (ص ٤٦)

قلت : وهذا الاعتراض فيه نظر ، ولكن الاعتراض المتقدم : وهو

---

(١) والإعراض : كذا بالأصل ، ولعل الصواب : والاعتراض .

أن المسبوق لغير آحاد الحركة لا جنسها ، فكل من أجزائها مسبوق بالغير ، وأما الجنس ففيه النزاع – اعتراض جيد ، وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقاً لها ، فكيف يُقال : إن الحركة مسبوقة بالجسم ؟

وكأن الأبهرى لم يفهم مقصود القائل : إن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم ، وإنما أراد أن الحركة تقتضى أن يكون بعض أجزائها سابقاً على بعض .

قال الأبهرى : « وأما قوله : لو كانت متحركة لكانت بحالةٍ لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . قلنا : لا نسلم . قوله : لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا . قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كانت[1] الحادث الواحد يصير بعينه أزليا ، وليس كذلك ، بل يكون قبل كل حادث آخر لا إلى أول ، فلا يلزم قدم الحادث . أما قوله : فإنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومى موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له . قلنا : لا نسلم ، بل يكون الحادث اليومى مسبوقا بحوادث لا أول لها . ولم قلتم بأن ذلك غير جائز ، والنزاع ما وقع إلا فيه ؟ وأما قوله بأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة . قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة فى الوجود ليحصل منها جملة ومجموع ، واستدل هو على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجباً بالذات لزم دوام آثاره ، فلا يكون فى الوجود حادث . وإن كان

---

(١) لو كانت : كذا بالأصل ، ولعل الصواب : لو كان .

فاعلاً بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزليًّا ، لأنه يكون قاصداً إلى إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال . وقد اعترض بعضهم على دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثاً له فاعل بالاختيار ، وبعضه قديم له موجب بالذات ، وجوّزه بعضهم بأنه يجوز أن يكون موجباً بالذات ، ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره» .

قلت : وهذا الاعتراض ساقط ، لأن ما كان فاعلا بالاختيار ، فحدوث فعله بعد أن لم يكن حادث من الحوادث ، فإذا كان مفعولاً لعلة تامة موجبة ، امتنع أن يتخلّف عنها معلولها ، ولا يجوز أن يحدث عنها شيء ، ولا عن لازمها ، ولا لازم لازمها ، وهلمَّ جرًّا . وإن قُدِّر أن البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر ، فهذا مع أنه لم يقله أحد ، / وأدلة التوحيد للصانع تبطله ، فهو يبطل حجة القائلين بالقدم ،لأن عمدتهم أن الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله ، فإذا جوّزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجتهم .

ظ ٤٦

وهذا الدليل الذى احتج به ، قد ذكرنا فى غير موضع أنه يبطل قول الفلاسفة بأنه صدر عن علة موجبة ، وأن قولهم هذا يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب .

وأما كون الفاعل باختياره يمتنع أن يقارنه فعله ، فقد تكلمنا على هذا فى غير هذا الموضع ، ولكن نبين فساد قول الفلاسفة بأن يُقال : الفاعل بالاختيار : إما أن يجوز أن يقارنه فعله ، وإما أن يجب تأخره ، فإن وجب تأخره بطل قولهم بقدم العالم ، فإن الفعل إذا لزم تأخره كان تأخر المفعول أَوْلى إن جُعل المفعول غير الفعل ، وإن جُعل المفعول هو

الفعل فقد لزم تأخره ، فتأخره لازم على التقديرين ، وإن جاز مقارنة فعله له فإما أن يكون التسلسل ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً ، فإن كان ممتنعاً لزم أن يكون للحوادث أول ، وحينئذ فإذا كان الفعل المقارن قديماً ، لم يقدح هذا فى وجوب حدوث المفعولات .

وهذا يقوله من يقول : إنه أحدث الحوادث بتخليق قديم أزلى قائم بذاته ، كما تقول ذلك طوائف من المسلمين ، وإن كان التسلسل ممكناً أمكن أن يكون بعد ذلك الفعل فعل آخر ، وبعده فعل آخر ، وهلمَّ جرًّا ، وأن تكون هذه الأفلاك حادثة بعد ذلك ، كما أخْبرت به النصوص ، وهو المطلوب .

والأبهرى وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها فى حجة من احتج على حدوث العالم بأنه ممكن ، وكل ممكن فهو محدث ، لأن المؤثر فيه إما أن تؤثر فيه حالة وجوده ، وهو باطل ، لأن التأثير حالة الوجود يكون إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإما حال العدم وهو محال ، لأنه يستلزم الجمع بين الوجود والعدم ، فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم ، وهو حال الحدوث .

فاعترض الأبهرى وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود ؟ : « قوله :يكون تحصيلا للحاصل . قلنا : لا نسلم لأن التأثير عبارة عن كون المرجح مرجح الوجود على العدم بالمؤثر ، وجاز أن يكون الممكن مرجح الوجود على العدم حال الوجود . فيقول له من يعارضه فى دليله مثل ذلك ، فإذا قال : لو كان الفعل الذى فعله الفاعل المختار أزلياً ، لكان الفاعل قاصداً إلى إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل .

قالوا : بل وجود الموجود وحصول الحاصل مقصده واختياره.

ص ٤٧ فقولك : / لو كان قاصداً إلى إيجاد الموجود ، إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع ، وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأزلى لا يمكن أن يكون مراداً مقصوداً ، وهو أول المسألة ، وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده ، فهذا هو المدّعى ، فكأنك قلت : لو كان مقصوداً لأزلىٍّ موجوداً بقصده لكان موجودا بقصده ، وإذا كان هذا هو المدّعى ، فلم قلت : إنه محال ؟ ولكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار ، وهم يقولون : إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلا ، فهذا لا يمنع كونه مختاراً على هذا التقدير ، وإن أُريد به ما يلزمه موجبه ومعلوله، فهذا أيضا لا يمنع كونه مختاراً أيضا على هذا التقدير.

وهذا القسم باطل بلا شك ، سواء سُمِّي موجباً أو مختاراً،لأن ذلك يستلزم أن لا يحدث شئ من الحوادث ، فإن موجبه إذا كان لازماً له — ولازم اللازم لازم — كانت جميع الموجبات لوازم قديمة ، فلا يكون شئ من المحدثات صادراً عنه ولا عن غيره[1] ، إذ القول فى كل ما يُقدَّر واجبا كالقول فيه ، فيلزم أن لا يكون للحوادث فاعل.

ولا ريب أن هذا لازم للفلاسفة الدهرية الإلٰهيين وغيرهم ، كأرسطو والفارابى وابن سينا ، لزوماً لا محيد عنه ، وأن قولهم يستلزم أن

(١) بعد كلمة « غيره » توجد إشارة إلى هامش الأصل ، حيث كتبت كلمة « أما » والكلام مستقيم بدونها ، فلعله تحريف.

لا يكون للحوادث فاعل ، وأن هذه الحوادث الممكنة حصلت بعد عدمها[1] من غير واجب ولا فاعل .

وأما القسم الأول ، وهو كونه لم يزل فاعلاً ، سواء سُمِّى موجباً أو مختاراً ، فهذا لا يوجب قدم هذا العالم ، لإمكان توقفه على أفعال قبل ذلك ، كما تحدث سائر الحوادث الجزئية .

(فصل)

والمقصود فى هذا المقام أن هؤلاء النفاة للعلو والمباينة لم يتفقوا على مقدمة واحدة يبنون عليها مطلوبهم ، بل كل منهم يقدح فى مقدمة الآخر ، وإذا كان اتفاقهم على النفى مَبْنِيًّا على المقدمات التى بها اعتقدوا النفى – وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم ، ليس فيها مقدمات متفق عليها تُبنى عليها النتيجة المذكورة – عُلم أن ما اشتركوا فيه من النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها ، لا القضايا الضرورية .

وحينئذ فاتفاقهم على النفى لا يمنع أن يكون اتفاقاً على خلاف المعلوم بالضرورة ، كما لو كان لرجلٍ مال كثير ، وله غرماء كثيرون ، فأقام كل منهم شاهدَيْن بقدرٍ من المال واستوفاه ، حتى استُوفى المال كله ، وكل من الغرماء يقدح/ فى شهود الآخر ، كان اللازم من الحكم بشهادة الشهود كلهم أخذ مال ذلك الرجل كله ، ولا يُقال إن هؤلاء عدد كثير لا يتفقون على الكذب ، فإنهم لم يتفقوا على خبر واحد ، بل كل طائفة

ظ ٤٧

(١) فى الأصل : عدمها ، وهو تحريف .

أخبرت بخبر تُكذِّبها فيه الأخرى ، ولزم من مجموع الأخبار أخذ المال ، فهم لم يخبروا بقضية واحدة توجب أخذ المال ، بل الكذب ممكن عليهم كلهم .

كذلك المتفقون على ردّ بعض ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم وعُلم بضرورات العقول ، يمكن أن يقع منهم على هذا الوجه ، وهذا كاشتراك الكفّار فى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقول هؤلاء : هو ساحر ، وهؤلاء : هو كاهن ، وهؤلاء : هو مجنون ، فهم فى الحقيقة مختلفون لا متفقون .

وأيضا فاتفاق العدد الكثير على تعمد الكذب ، الذين يعلمون أنه كذب ، يجوز إذا كان ذلك عن تواطىء منهم ، وأما اتفاق الخلق الكثير على الكذب خطأً ، فهو ممكن بالنظر والأمور الضرورية ، فقد يُعبَّر عنها بعبارات فيها إجمال واشتباه ، يظن كثير من الناس أن مفهومها لا يخالف الضرورة ، وإنما يَعْلم أنَّها مخالفة للضرورة مَنْ ميَّز بين معانيها ، وفصل المعنى المخالف للضرورة من غيره ، فإذا كان قد سبق قليل من الناس إلى اعتقاد خطأ يتضمن مخالفة الضرورة ، كان هذا جائزاً باتفاق العقلاء ، فإن السفسطة تجوز على الطائفة القليلة تعمداً ، فكيف خطأً ؟ !

فإذا تلقَّى تلك الأقوال ، عن أولئك السابقين إليها ، عدد آخرون ، واشتهرت بين من اتبعهم فيها ، صاروا متواطئين على قبولها ، لما فيها من الاشتباه والإجمال ، مع تضمنها مخالفة الضرورة ، وإن كان كثير من القائلين بها — أو أكثرهم — لا يعلمون ذلك ، وهذا هو السبب فى اتفاق

طوائف كثيرة على مقالات يُعلم أنها باطلة بضرورة العقل ، كمقالات النصارى والرافضة والجهمية .

كلام ابن كلاب فى كتاب « الصفات » عن العلو وتعليق ابن تيمية عليه

ثم إن المتقدمين من النظّار يحكون إجماع الخلائق على نقيض قول النفاة ، كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب ، إمام الأشعرى وأصحابه ، ذكره فى كتاب « الصفات » مما نقله عنه أبو بكر بن فورك فقال[1] فى كتاب « الصفات » فى باب القول فى الاستواء[2] : « فرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو صفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريَّته ، وأعلمهم جميعا به ، يجيز السؤال بأيْن ، ويقوله ، ويستصوب قول القائل : إنه فى السماء ، ويشهد له بالإيمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين زعموا ، ويحيلون القول به ، ولو كان خطأً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحق بالإنكار له ، وكان ينبغى أن يقول لها[3] : لا تقولى ذلك ، فتوهمين أن الله[4] /عز وجل محدود ، وأنه فى مكان دون مكان ، ولكن قُولى : إنه فى كل مكان لأنه الصواب دون ما قلت .

ص ٤٨

(١) بعد كلمة « فقال » توجد إشارة إلى هامش الأصل حيث كتبت كلمة « قال » وهو تكرار لا لزوم له .

(٢) الكلام التالى ليس فى كتاب « تأويل مشكل الحديث » لابن فورك ، ولم يذكر كتاب « الصفات » ضمن كتب ابن فورك المخطوطة والموجودة حاليا فى المكتبات . انظر سزكين ٣٨٧/٢ - ٣٩٠ ؛ معجم المؤلفين ٢٠٨/٥ ؛ الأعلام ٣١٣/٦ . وانظر ما سبق ٣٨١/٣ . وأما ابن كلاب فقد ضاع كتابه « الصفات » أيضا . انظر سزكين ٣٦٨/٢ .

(٣) الإشارة هنا إلى الجارية التى سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم : أين الله ؟ قالت : فى السماء . وسبق هذا الحديث فى جـ ٢ ، ص ٥٨ .

(٤) تكررت عبارة « أن الله » مرتين فى الأصل .

كلا لقد أجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع علمه بما فيه ، وأنه أصوب الأقاويل ، والأمر الذى يجب الإيمان لقائله ، ومِنْ أجله شهد لها بالإيمان حين قالته ، فكيف يكون الحق فى خلاف ذلك ، والكتاب ناطق به وشاهد له ؟ » .

قال : « ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة فى هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور ، لكان فيه ما يكفى ، كيف وقد غُرس فى بنية الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شئ أَبْيَن منه ولا أوكد ؟ ! لأنك لا تسأل أحداً من الناس عنه ، عربيًّا ولا عجميًّا ، ولا مؤمناً ولا كافراً ، فتقول : أين ربك ؟ إلا قال : « فى السماء » إن أفصح ، أو أومأ بيده ، أو أشار بطرفه ، إن كان لا يفصح ، لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل ، ولا رأينا أحداً داعياً له إلا رافعاً يديه إلى السماء ، ولا وجدنا أحداً غير الجهمية يُسأل عن ربه فيقول : فى كل مكان ، كما يقولون ، وهم يدَّعون أنهم أفضل الناس كلهم ، فتاهت العقول ، وسقطت الأخبار ، واهتدى جهم وحده وخمسون رجلا معه ،نعوذ بالله من مضلاَّت الفتن » .

فقد ذكر ابن كُلاَّب فى هذا الكلام أن العلم بأن الله فوق ، فطرى مغروز فى فِطَر العباد ، اتفق عليه عامتهم وخاصتهم ، وأنه لم يخالف الجماعة فى ذلك إلا نفر قليل يدَّعون أنهم أفضل الناس ، جهمٌ ونفر قليل معه ، وبيَّن أيضا ابن كُلاَّب أن قول الجهمية هو نظير قول الدهرية ، وهو كما قال ، فإن منتهى كلام الجهمية إلى أنه لا موجود إلا العالم .

قال : « يُقال للجهمية : أليست الدهرية كُفَّاراً ملحدين فى قولهم :

إن الدهر هو واحد،إلا أنه لا ينفكّ عن العالم ولا ينفك العالم منه ، ولا يباين العالم ولا يباينه ، ولا يماسّ العالم ولا يماسّه ، ولا يداخل شيئاً من العالم ولا يداخله ، لأنه واحد والعالم غير مفارق له ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل لهم : صدقتم ، فلمَ أثبتُّم[١] المعبود بمعنى الدهر ، وأكفرتم من قال بمثل مقالتكم ؟ وهل تجدون بينكم وبينهم فرقاً أكثر من أن سميتموه بغير ما سمّوه به ؟ وقد قلتم : إنه غير مفارق للعالم ولا العالم مفارق له ، ولا هو داخل فى العالم ولا العالم داخل فيه ، ولا مماس للعالم ولا العالم مماس له . فأين تذهبون يا أولى الألباب/ إن كنتم تعقلون ؟ من أَوْلى أن يكون قد شبَّه الله بخلقه : نحن أو أنتم ؟ ولم رجعتم على من خالفكم بالتكفير ، وزعمتم أنهم قد كفروا لأنهم قالوا : واحد منفرد بائن ؟ فلم لا كنتم أَوْلى بالكفر والتشبيه منهم إذ زعمتم مثل زعم الملحدين ، وقلتم مثل مقالة المخالفين الضالين ، وخرجتم[٢] من توحيد رب العالمين ؟ » . ظ ٤٨

قال : « وكذلك مشاركتكم الثنوية فى إلحادهم لمَّا قالوا : إن الأشياء من شيئين لا تنفك منهما ولا ينفكان منها ، وإن الأشياء تولدت عنهما ومنهما ، وأن النور والظلمة لا نهاية لهما فى أنفسهما ، وأن أحدهما مازج الآخر فتولدت الأشياء منهما ؟ وقلتم لهم : كيف يكون ما لا نهاية له يفعل شيئاً لا فى نفسه ؟ وكيف يجيء ما لا نهاية له فيكون فى غيره ؟ فقيل لكم مثل ذلك : كيف يكون مالا نهاية له يفعل شيئاً لا فى نفسه ولا بائناً من نفسه ؟ ويلزمكم إذا زعمتم أنه لاتفاق النور والظلمة أن

(١) فى الأصل : ثبتم ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : وخر ، ولم تظهر بقية الكلمة فى هامش المصورة ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

الخلق تولدوا منه ، كما ألزمكم المنانيَّة[(١)]، حيث زعموا أن النور والظلمة أصل الاشياء ، وأن الأشياء تحدث منهما ، وأنهما لا ينفكان مما كان بعدهما ، ولا ينفك عنهما . كذلك زعمتم أن الواحد الذى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى : ١١] – تعالى عمَّا قلتم – كان لا نهاية له ، ثم خلق الأشياء غير منفكة منه ، ولا هو منفك منها ، ولا يفارقها ولا تفارقه ، فأعظمتم معناهم ومنعتم القول والعبارة » .

فيقال : هذا الذى ذكره ابن كُلاَّب من موافقة الجهمية فى الحقيقة للدهرية والثنوية يحققه ما فعلته غالية الجهمية من القرامطة الباطنية ، فأنهم ركَّبوا لهم قولا من قول الفلاسفة الدهرية وقول المجوس الثنوية ، وقولهم هو منتهى قول الجهمية .

وكان ذلك مصداق قول النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « لتأخذن أمتى مأخذ الأمم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع . قالوا : فارس والروم؟ قال : ومن الناس إلا هؤلاء ؟ » .[(٢)]

(١) المنانية هم المانوية . قال ابن النديم فى « الفهرست » (ص ٣٢٧ ، ط . فلوجل) عن مذاهب المنانية أنهم أتباع مانى . والمانوية من الثنوية الذين – كما يذكر عنهم الشهرستانى – « يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان » وهم « أصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن سابور وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام . أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد بن هارون . . أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين : أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكر وجود شئ إلا من أصل قديم » . وانظر عن مانى والمانوية : الملل والنحل ٢٢٤/١ – ٢٢٩ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٣٢٧ – ٣٣٨ ؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ، ص ٨٨ .

(٢) لم أجد حديثا بهذا اللفظ ، ولكن فى البخارى ١٠٢/٩ – ١٠٣ (كتاب الاعتصام ، باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن . .) عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتى بأخذ القرون قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع . فقيل : يا رسول الله كفارس والروم ؟ فقال : ومن الناس إلا أولئك ؟ ! . وانظر : جامع الأصول لابن الأثير ٤٠٩/١٠ .

وفى الحديث الآخر الصحيح : « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القُذَّة بالقذة حتى لو دخلوا جُحر ضب لدخلتموه . قالوا : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن[١] ؟ » .

ومشابهة اليهود والنصارى أيسر من مشابهة فارس والروم ، فإن الفرس كانوا مجوساً ، والروم إن لم يكونوا نصارى كانوا مشركين صابئة وغير صابئة ، فلاسفة وغير فلاسفة ، والباطنية ركَّبوا مذهبهم من قول المجوس ومن دخل فيهم ، ومن قول المشركين من الروم ومن دخل فيهم ، كاليونان ونحوهم .

وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فهم مصرِّحون بأن الله نفسه / فوق العرش ، كما ذكر ذلك فى كتبه كلها « الموجز » و « الإبانة » و « المقالات » وغير ذلك .

ص ٤٩

كلام الأشعرى فى « الإبانة » عن الاستواء وتعليق ابن تيمية .

قال[٢] : « إن قال قائل[٣] : ما تقولون فى الاستواء ؟ قيل : نقول[٤] : إن الله عز وجل مستوٍ على عرشه ، كما قال[٥] : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] وقد قال[٦] : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ

---

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ولكنى وجدته بألفاظ مقاربة وسبق وروده والكلام عليه فى هذا الكتاب جـ ٥ ، ص ٢٢٧ ، ت ٢ . وانظر منحة المعبود فى ترتيب مسند الطيالسى ١/٤١ .

(٢) فى كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » وسأقابل الكلام التالى على الكتاب بتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ، ص ١٠٥ –١٠٧ ، ط . دار الأنصار ، القاهرة ، ١٣٩٧/١٩٧٧ .

(٣) قائل : ليست فى « الإبانة » .

(٤) الإبانة : قيل له نقول .

(٥) الإبانة : يستوى على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرار كما قال .

(٦) الإبانة : وقد قال تعالى .

الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [سورة فاطر : ١٠] وقال[١] : ﴿ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة النساء : ١٥٨] وقال[٢] : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة السجدة : ٥] .

وقال تعالى حكاية عن فرعون[٣] : ﴿ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِباً ﴾ [سورة غافر : ٣٦ ، ٣٧] كذَّب موسى[٤] في قوله : إن الله عز وجل[٥] فوق السمٰوات .

وقال عز وجل[٦] : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ﴾ [سورة الملك : ١٦] فالسمٰوات فوقها العرش .

فلما كان العرش فوق السمٰوات ، وكل ما علا[٧] فهو سماء ، فالعرش[٨] أعلى[٩] السمٰوات ، وليس إذا قال : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ ﴾ يعني : جميع السماء[١٠] ، وإنما أراد العرش الذى هو أعلى

---

(١) الإبانة : وقال تعالى .

(٢) الإبانة (ص ١٠٦) : وقال تعالى .

(٣) الإبانة : حاكيا عن فرعون لعنه الله .

(٤) الإبانة : موسى عليه السلام .

(٥) عز وجل : كذا فى نسخة من نسخ « الإبانة » وفى نسخة الأصل : الله سبحانه .

(٦) عز وجل : كذا فى نسخة ، وفى نسخة الأصل : تعالى .

(٧) الإبانة : . . فوق السمٰوات قال : (أأمنتم من فى السماء) لأنه مستو على العرش الذى فوق السمٰوات وكل ما علا . .

(٨) فالعرش : كذا فى نسختين ، وفى نسخة الأصل (ص ١٠٧) : والعرش .

(٩) فى الأصل : أعلا .

(١٠) السماء : كذا فى نسخة ، وفى نسخة الأصل : السموات .

السمٰوات. ألا ترى أن الله عز وجل[١] ذكر السمٰوات فقال[٢] : ﴿ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً ﴾ [سورة نوح : ١٦] ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعاً ، وأنه فيهن جميعا . ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل[٣] مستوٍ على العرش الذى هو فوق السمٰوات ، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش ، كما لا يحطُّونها إذا دعوا نحو الأرض[٤] » .

قال[٥] : « وقال قائلون[٦] من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قول الله تعالى : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] : أنه استولى وملك وقهر ، وأن الله عز وجل فى كل[٧] مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه[٨] كما قال أهل الحق ، وذهبوا فى الاستواء إلى[٩] القدرة ، ولو كان هذا كما ذكروه ، كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة ، لأن الله[١٠] قادر على كل شىء والأرض ، فالله[١١] قادر عليها

---

(١) عز وجل : كذا فى ثلاث نسخ ، وفى نسخة الأصل : تعالى .

(٢) الإبانة (نسخة الأصل) : فقال تعالى .

(٣) عز وجل : كذا فى نسخة ، وفى نسخة الأصل : تعالى .

(٤) الإبانة : إلى الأرض .

(٥) فى « الإبانة » ص ١٠٨ – ١٠٩ .

(٦) « الإبانة » ص ١٠٨ : فصل وقد قال قائلون .

(٧) الكلمات : « وجل فى كل » مطموسة فى الأصل ، وكذا استظهرتها ، وهو الذى فى « الإبانة » .

(٨) الإبانة : أن يكون الله عز وجل مستو على عرشه .

(٩) إلى : مطموسة فى الأصل ، وأثبتها من « الإبانة » .

(١٠) الإبانة : الله تعالى .

(١١) الإبانة : فالله سبحانه .

وعلى كل[١] ما فى العالم ، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء ، وهو سبحانه[٢] مستولٍ[٣] على الأشياء كلها ، لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار[٤] ، لأنه قادر على الأشياء مستولٍ عليها ، وإذا كان قادراً على الأشياء كلها ، ولم يجز[٥] عند أحد من المسلمين أن يقول : إن الله[٦] مستوٍ على الحشوش والأخلية ، لم يجز[٧] أن يكون الاستواء على العرش : الاستيلاء ، الذى هو عام فى الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص العرش[٨] / دون الأشياء كلها » . ظ ٤٩

قال[٩] : « وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله[١٠] فى كل مكان ، فلزمهم أنه فى بطن مريم والحشوش[١١] والأخلية ، وهذا خلاف الدين ، تعالى الله عن قولهم[١٢] » .

وقال[١٣] : « دليل آخر . وقال[١٤] الله عز وجل : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ

(١) الإبانة (ص ١٠٨) : قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل . .
(٢) الإبانة : وهو تعالى .
(٣) فى الأصل : مستولى . وفى الإبانة : مستول ، وهو خطأ .
(٤) الإبانة : والأقذار ، وهو خطأ .
(٥) الإبانة : لم يجز ، وهو خطأ .
(٦) الإبانة : الله تعالى .
(٧) الإبانة : والأخلية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لم يجز .
(٨) الإبانة : بالعرش .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، الإبانة ، ص ١٠٩ .
(١٠) الإبانة : الله تعالى .
(١١) الإبانة : وفى الحشوش .
(١٢) الإبانة : عن قولهم علواً كبيراً .
(١٣) بعد ما سبق بأكثر من خمس صفحات ، الإبانة ، ص ١١٥ - ١١٦ .
(١٤) الإبانة : قال .

أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [سورة الشورى : ٥١] فقد خصَّت الآية البشر[1] دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم ، كان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول : ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، فيرتفع الشك والحيرة ، من أن يقول : ما كان لجنس من الأجناس أن أكلمه إلا وحياً أو من وراء حجاب أو أرسل رسولاً ، ويترك[2] أجناساً لم يعمهم بالآية ، فدل ما ذكرنا على أنه خص البشر دون غيرهم » .

قلت : ومقصود الأشعرى من هذا أنه على قول النفاة لا فرق بين البشر وغيرهم ، فإنه عندهم لا يحجب الله تعالى أحداً بحجاب منفصل عنه ، بل هو محتجب عن جميع الخلق ، بمعنى أنه لا يمكن أحد[3] أن يراه ، فاحتجابه عن بعضهم دون بعض دل على نقيض قولهم ، وذلك أن نفاة المباينة يفسِّرون الاحتجاب بمعنى عدم الرؤية لمانع من الرؤية فى العين ، ونحو ذلك من الأمور التى لا تنفصل عن المحجوب ، بل نسبتها إلى جميع الأشياء واحدة .

قال الأشعرى[4] : « دليل آخر . قال تعالى[5] : ﴿ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٢] ، وقال تعالى[6] : ﴿ وَلَوْ تَرَى

---

(١) الإبانة : وقد خصت الآية الشريفة البشر .

(٢) الإبانة (ص ١١٦) : ونترك . وفى نسخة : ترك . (٣) فى الأصل : أحداً .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة فى « الإبانة » ص ١١٦ – ١١٧ .

(٥) الإبانة : قال الله تعالى .

(٦) تعالى : ليست فى « الإبانة » .

إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٠] وقال : ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة السجدة : ١٢] وقال تعالى [١] : ﴿ وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا ﴾ [سورة الكهف : ٤٨] ، وكل ذلك يدل على أنه ليس [٢] فى خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستوٍ على عرشه ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً ، الذين لم يثبتوا له [٣] فى وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية ، إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفى ، يريدون بذلك – زعموا – التنزيه [٤] ونفى التشبيه ، فنعوذ [٥] بالله من تنزيهٍ يوجب النفى والتعطيل » .

قلت : فقد احتج على عدم مداخلته بقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٠] وقوله : ﴿ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٢] وقوله تعالى : ﴿ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة السجدة : ١٢] ، وقوله : ﴿ وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا ﴾ [سورة الكهف : ٤٨] فإنه لو كانت نسبته إلى /جميع الأمكنة ص٥٠ واحدة ولا يختص بالعلو ، لكان فى المردود كما هو فى المردود إليه ، وفى

---

(١) الإبانة : وقال عز وجل .

(٢) الإبانة : كل ذلك يدل على أنه تعالى ليس .

(٣) الإبانة (ص ١١٧) : على عرشه سبحانه بلا كيف ولا استقرار ، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا ، فلم يثبتوا له .

(٤) الإبانة : يريدون بذلك التنزيه . وأشارت الدكتورة المحققة فى التعليقات إلى أن فى نسخة (ز) : يريدون بذلك الذى زعموا التنزيه .

(٥) الإبانة : التشبيه على زعمهم فنعوذ .

الواقف كما هو فى الموقوف عليه ، وفى الناكس كما هو فيمن[1] نكس رأسه عنده ، وفى المعروض كما هو فى المعروض عليه .

فهذه النصوص تنفى مداخلته للخلق ، وتوجب مباينته لهم ، فلو أمكن وجود موجود لا مباين ولا محايث ، لكان نسبة ذاته إلى جميع المخلوقات نسبة واحدة ، وهو مناقض لما ذكر .

وقوله : « مع نفى المداخلة أنه على العرش » ، يبين أنه يثبت المباينة لا ينفيها كما ينفى المداخلة .

قال الأشعرى أيضا[2] : « وروت العلماء عن ابن عباس[3] رضى الله عنهما أنه قال : تفكَّروا فى خلق الله ولا تفكَّروا فى ذات الله ، فإن[4] بين كرسيِّه إلى السماء ألف عام ، والله عز وجل فوق ذلك[5] » .

قلت : وهذا الحديث رواه الحاكم أبو محمد العسال فى كتاب « المعرفة » له من حديث عبد الوهاب الورَّاق الرجل الصالح : ثنا على بن عاصم ، عن عطاء بن السايب ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، قال : تفكَّروا فى خلق الله ولا تفكَّروا فى ذات الله ، فإن ما بين كرسيه إلى السماء السابعة سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك . قال عبد

---

(١) فى الأصل : فمن من .

(٢) فى « الإبانة » ص ١١٨ .

(٣) الإبانة : عن عبد الله بن عباس .

(٤) الإبانة : ولا تفكروا فى الله عز وجل فإن . .

(٥) أورد السيوطى فى الدر المنثور ٢/١١٠ فى تفسير آية ١٩١ من سورة آل عمران عدة آثار عن عدد من الصحابة منهم ابن عباس – رضى الله عنهم جميعا – تحض على التفكر فى خلق الله وتنهى عن التفكر فى ذاته سبحانه ، ولكنه لم يذكر هذا الأثر .

الوهاب الورّاق : من زعم أن الله هـهنا فهو جهمى خبيث ، إن الله فوق العرش ، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة .

قال الأشعرى[١] : « ومما يؤكد أن الله[٢] مستوٍ على عرشه دون الأشياء كلها ، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث النزول ، كقوله : ينزل الله[٣] كل ليلة إلى السماء الدنيا ، فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ هل من مستغفرٍ فأغفر له ؟ هل[٤] من داعٍ فأستجيب له[٤] ؟ حتّى يطلع الفجر » .

قال الأشعرى[٥] : « دليل آخر . قال الله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٥٠] ، وقال تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة المعارج : ٤] وقال : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [سورة فصلت : ١١] ، وقال[٦] ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] وقال[٦] : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَالَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٍ ﴾ [سورة السجدة : ٤] ، فكل ذلك يدل على أنه تعالى فى السماء ، مستوٍ على عرشه . والسماء

---

(١) قبل النصوص السابقة فى « الإبانة » ص ١١٠ -١١١ .

(٢) الإبانة : الله عز وجل .

(٣) ذكر الأشعرى فى « الإبانة » ص ١١٠ – ١١٢ ثلاثة أحاديث بأسانيدها ، واختصر ابن تيمية هذا كله كما هو فى الأصل . قال الأشعرى : . . صلى الله عليه وسلم روى عفان قال ثنا حماد بن سلمة قال حدثنا عمرو بن دينار عن نافع عن جبير عن أبيه رضى الله عنهم أجمعين أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ينزل ربنا عز وجل . .

(٤ – ٤) : ساقط من « الإبانة » .

(٥) بعد الكلام السابق بحوالى صفحة ونصف صفحة ، الإبانة ، ص ١١٢ – ١١٣ .

(٦) الإبانة : وقال تعالى .

بإجماع الناس ليست الأرض ، فدل على أن الله منفرد[١] بوحدانيته مستوٍ على عرشه[٢] » .

وقال الأشعرى[٣] : « دليل آخر . قال عز وجل : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[سورة الفجر : ٢٢] ، وقال تعالى : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ ﴾[سورة البقرة : ٢١٠]، وقال تعـــالى[٤] : ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى ﴾[٥] إلى قوله : ﴿ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾[سورة النجم : ٧ – ١٨] .

وقال عز وجل لعيسى بن مريم[٦] : ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾[سورة آل عمران : ٥٥] .

وقال[٧] ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً * بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾[سورة النساء : ١٥٧ ، ١٥٨].وأجمعت الأمة على أن الله رفع عيسى[٨] إلى السماء» .

قال الأشعرى[٩] : « ومن دعاء أهل الإسلام جميعا ، إذا هم

---

(١) الإبانة ، ص ١١٣ : على أنه تعالى منفرد . وفى ثلاث نسخ : على أن الله تعالى منفرد .

(٢) فى نسختين من الإبانة : على عرشه استواء منزها عن الحلول والاتحاد .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.الإبانة ص ١١٤ – ١١٥ .

(٤) تعالى : ليست فى « الإبانة » .

(٥) فى نسختين من « الإبانة » جاء بعد ذلك قوله تعالى : (ولقد رآه نزلة أخرى) .

(٦) الإبانة : . . . بن مريم عليه السلام .

(٧) الإبانة : وقال تعالى .

(٨) الإبانة : على أن الله سبحانه رفع عيسى صلى الله عليه وسلم .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، الإبانة ، ص ١١٥ .

رغبوا إلى الله عز وجل فى الأمر النازل بهم ، يقولون جميعا : يا ساكن العرش ، ومن حلفهم[١] جميعا : لا والذى احتجب بسبع سموات » .

فقد حكى الأشعرى إجماع المسلمين على أن الله فوق العرش ، وأن خلقه محجوبون عنه بالسموات ، وهذا مناقض لقول من يقول : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن هؤلاء يقولون : ليس للعرش به اختصاص ، وليس شئ من المخلوقات يحجب عنه شيئاً .

ومن أثبت الرؤية منهم إنما يفسر رفع الحجاب بخلق إدراك فى العين ، لا أن يكون هناك حجابٌ منفصلٌ يحجب العبد عن الرؤية .

كلام الباقلانى فى « التمهيد » فى إثبات العلو والاستواء .

وقال القاضى أبو بكر **الباقلانى** فى كتابىْ : « الإبانة » و « التمهيد » وغيرهما[٢] :« فإن قال قائل[٣] : أتقولون[٤] : إنه فى كل مكان ؟ قيل له[٥] : معاذ الله ، بل هو مستو على عرشه[٦] ، كما أخبر[٧] فى كتابه ، فقال : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] ، وقال[٨] : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [سورة فاطر : ١٠] ، وقال : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [سورة الملك : ١٦]

---

(١) الإبانة : ومن خلفهم ، وهو خطأ .

(٢) الكلام التالى فى كتاب « التمهيد » للباقلانى ، ص ٢٦٠ وسأقابله عليه إن شاء الله .

(٣) فإن قال قائل : كذا فى نسخة من نسخ التمهيد ، وفى نسخة : فإن قالوا .

(٤) التمهيد: فهل تقولون .

(٥) له : ليست فى « التمهيد » .

(٦) على عرشه : كذا فى نسخة من نسخ التمهيد . وفى نسخة الأصل : على العرش .

(٧) التمهيد : كما خبر .

(٨) التمهيد : وقال تعالى .

ولو كان فى كل مكان ، لكان فى بطن[١] الإنسان وفمه والحشوش[٢] والمواضع التى نرغب[٣] عن ذكرها ، ولوجب[٤] أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن[٥] ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يُرغب إليه إلى نحو الأرض ، وإلى خلفنا ، وإلى يميننا وشمائلنا[٦] ، وهذا قد[٧] أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله » .

فقد وافق القاضى أبو بكر لأبى الحسن الأشعرى ، وأنكر أن يكون فى كل مكان ، وجعل مقابل ذلك أنه على العرش ، لم يجعل مقابل ذلك أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن الأقسام أربعة ليس لها خامس : إما أن يكون نفسه مباينا للعالم ، وإما أن يكون مداخلاً له ، وإما أن يكون مباينا ومداخلا ، وإما أن يكون لا مباينا ولا مداخلاً . ص ٥١

فهؤلاء جعلوا مقابلة المداخلة ؛ المباينة ،/ولم يقولوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، وهؤلاء أئمة طوائفهم .

كلام القاضى أبى يعلى فى « إبطال التأويل » فى إثبات العلو والاستواء

وقال القاضى أبو يعلى فى كتاب « إبطال التأويل » : « فإذا ثبت أنه على العرش ، فالعرش فى جهة ، وهو على عرشه » .

(١) التمهيد : فى جوف .

(٢) التمهيد : وفى الحشوش .

(٣) التمهيد : يرغب .

(٤) التمهيد : عن ذكرها — تعالى من ذلك ! ولوجب .

(٥) التمهيد : ما لم يكن خلقه .

(٦) التمهيد : إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا .

(٧) التمهيد : وهذا ما قد .

قال : « وقد منعنا فى كتابنا هذا ، فى غير موضع ، إطلاق الجهة عليه » .

قال : « والصواب جواز القول بذلك ، لأن أحمد أثبت هذه الصفة ، التى هى الاستواء على العرش ، وأثبت أنه فى السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة » .

قال : « والدليل عليه : أن العرش فى جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستوٍ عليه ، فاقتضى أنه فى جهة ، ولأن كل عاقل من مسلمٍ وكافرٍ إذا دعا فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء ، وفى هذا كفاية » .

قال : « ولأن من نفى[1] الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول : ليس فى جهة ولا خارجاً منها ، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره ، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرِّقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده فى موضعٍ ما ، وبين قوله : طلبته فإذا هو معدوم » .

تعليق ابن تيمية

قلت : وهذا الذى اختلف فيه قول القاضى ، اختلف فيه أصحاب أحمد وغيرهم ، فكان طائفة يقولون : العلو من الصفات السمعية الخبرية ، كالوجه واليد ونحو ذلك ، وهذا قول طوائف من الصفاتية ولهذا نفاه من متأخرى الصفاتية من نفى[2] الصفات السمعية الخبرية كأتباع صاحب « الإرشاد[3] » .

(١) فى الأصل : نفا .

(٢) فى الأصل : نفا .

(٣) وهم أتباع الجوينى صاحب كتاب « الإرشاد » .

وأما الأشعرى وأئمة أصحابه ، فإنهم متفقون على إثبات الصفات السمعية ، مع تنازعهم فى العلو : هل هو من الصفات العقلية أو السمعية ؟

وأما أئمة الصفاتية كابن كُلاَّب وسائر السلف ، فعندهم أن العلو من الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم ، وإليه رجع القاضى أبو يعلى آخراً ، وهو قول جمهور أهل الحديث والفقه والتصوف ، وهو قول الكرَّامية وغيرهم .

وأما الاستواء فهو من الصفات السمعية عند من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع ، فإن ذلك لم يُعلم إلا بالسمع . وهذا الذى ذكره ابن كُلاَّب وغيره من أن المنازع من المسلمين فى أن الله فوق العرش كانوا قليلين جدًّا ، يبيِّن خطأ من قال : إن النزاع إنما هو مع الكرَّامية/والحنبلية ، بل جماهير الخلق من جميع الطوائف على الإثبات : ظ ٥١ جمهور أئمة الفقهاء من : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والداوودية [١] ، وجمهور أهل التصوف والزهد والعبادة ، وجمهور أهل التفسير ، وجمهور أهل الحديث ، وجمهور اهل الكلام من الكرَّامية والكُلاَّبية والأشعرية والهِشامية ، وجمهور المرجئة ، وجمهور قدماء الشيعة .

وإنما الخلاف فى ذلك معروف عن جهم وأتباعه ، والمعتزلة ، ومن

---

(١) أى الظاهرية أتباع داود بن على بن خلف الأصبهانى الظاهرى ، وسبقت ترجمته ، جـ١ ، ص ٥

وافقهم من الخوارج ، ومتأخرى الشيعة ، ومتأخرى الأشعرية . وللمعتزلة والفلاسفة فيها قولان .

بل وهذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضا ، كما ذكر أبو الوليد ابن رشد الحفيد ، وهو من أتبع الناس لمقالات المشّائين : أرسطو وأتباعه ، ومن أكثر الناس عناية بها ، وموافقة لها ، وبياناً لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله لها ، حتى صنّف كتاب « تهافت التهافت » وانتصر فيه لإخوانه الفلاسفة ، ورد فيه على أبى حامد فى كتابه الذى صنفه فى « تهافت الفلاسفة » ، مع أن فى كلام أبى حامد من الموافقة للفلاسفة فى مواضع كثيرة ما هو معروف ، وإن كان يُقال : إنه رجع عن ذلك واستقر أمره على التلقِّى من طريقة أهل الحديث ، بعد أن أَيِسَ من نيل مطلوبه من طريقة المتكلمين والمتفلسفة والمتصوفة أيضا .

فالمقصود أن ابن رشد ينتصر للفلاسفة المشّائين – أرسطو وأتباعه – بحسب الإمكان ، وقد تكلمنا على كلامه وكلام أبى حامد فى غير هذا الموضع ، وبينّا صواب ما ردَّه أبو حامد من ضلال المتفلسفة ، وبيّنا ما تقوى به المواضع التى استضعفوها من رده بطرق أخرى ، لأن الرد على أهل الباطل لا يكون مستوعباً إلا إذا اتُّبعت السنة من كل الوجوه ، وإلا فمن وافق السنة من وجه وخالفها من وجه ، طمع فيه خصومه من الوجه الذى خالف فيه السنة ، واحتجوا عليه بما وافقهم عليه من تلك المقدمات المخالفة للسنة .

وقد تدبَّرتُ عامة ما يحتج به أهل الباطل على من هو أقرب إلى الحق منهم ، فوجدته إنما تكون حجة الباطل قوية لما تركوه من الحق الذى

أرسل الله به رسوله وأنزل به كتابه ، فيكون ما تركوه من ذلك الحق من أعظم حجة المبطل عليهم ،/ووجدت كثيراً من أهل الكلام الذين هم ص ٥٢ أقرب إلى الحق ممن يردُّون عليه ، يوافقون خصومهم تارةً على الباطل ، ويخالفونهم فى الحق أخرى ، ويستطيلون عليهم بما وافقوهم عليه من الباطل ، وبما خالفوهم فيه من الحق ، كما يوافق المتكلمة النفاة للصفات – أو لبعضها كالعلو وغيره – لمن نفى[1] ذلك من المتفلسفة ، وينازعونهم فى مثل بقاء الأعراض ، أو مثل تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة ، أو وجوب تناهى جنس الحوادث ، ونحو ذلك .

والمقصود هنا أن ابن رشد نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة ، وقرر ذلك بطرقهم العقلية التى يسمُّونها البراهين ، مع أنه يزعم أنه لا يرتضى طرق أهل الكلام ، بل يسميها هو وأمثاله من الفلاسفة الطرق الجدلية ، ويسمُّون المتكلمين أهل الجدل ، كما يسميهم بذلك ابن سينا وأمثاله ، فإنهم لما قسَّموا أنواع القياس العقلى الشمولى الذى ذكروه فى المنطق إلى : برهانى ، وخطابى ، وجدلى ، وشعرى ، وسوفسطائى ، زعموا أن مقاييسهم فى العلم الإلهى من النوع البرهانى ، وأن غالب مقاييس المتكلمين إما من الجدلى وإما من الخطابى ، كما يوجد هذا فى كلام هؤلاء المتفلسفة ، كالفارابى ، وابن سينا ، ومحمد بن يوسف العامرى[2] ،

---

(١) فى الأصل : نفا .

(٢) أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى النيسابورى ، من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام فى القرن الرابع الهجرى ، ومن المنطقيين ، نشأ بخراسان ودرس الفلسفة بها على يد أبى زيد البلخى ، من كتبه التى طبعت « الإعلام بمناقب الإسلام » وله شروح على كتب أرسطو مفقودة وكتب أخرى مخطوطة ، توفى سنة ٣٨١ هـ . انظر ترجمته فى : مقدمة الدكتور أحمد عبد الحميد غراب لكتاب « الإعلام بمناقب الإسلام » ص ٥ – ٦٣ ، من مجموعة تراثنا ، ط . القاهرة ، ١٣٧٨/١٩٦٧ ، الأعلام ٢١/٨ – ٢٢ .

ومبشر بن فاتك[١] ، وأبى على بن الهيثم[٢] ، والسهروردى المقتول ، وابن رشد ، وأمثالهم ، وإن كانوا فى هذه الدعاوى ليسوا صادقين على الإطلاق ، بل الأقيسة البرهانية فى العلم الإلٰهى فى كلام المتكلمين أكثر منها فى كلامهم وأشرف ، وإن كان قد يُوجد فى كلام المتكلمين أقيسة جدلية وخطابية ، بل وسوفسطائية ، فهذه الأنواع فى العلم الإلٰهى هى فى كلام الفلاسفة أكثر منها فى كلام المتكلمين وأضعف ، إذا قوبل ما تكلموا فيه من العلم الإلٰهى ، بما تكلم فيه المتكلمون ، بل ويستعملون من هذا الضرب فى الطبيعيات ، بل وفى الرياضيات قطعة كبيرة .

كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » عن العلو والجهة .

والمقصود هنا ذكر ما ذكره **ابن رشد** عنهم، وهذا لفظه فى كتاب « **مناهج الأدلة** » فى الرد على الأصوليين[٣] ، قال[٤] : « القول فى الجهة . وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، فى[٥] أول الأمر ،

(١) أبو الوفاء مبشر بن فاتك ، المعروف بالأمير ، سبقت ترجمته فى هذا الكتاب جـ ١ ، ص ١٠ ، ت ٢ وقد نقل ابن أبى أصيبعة فى عدة مواطن من كتاب « طبقات الأطباء » عن كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم » انظر مثلا ٣٦/١ كما ترجم له ١٦٢/٣ – ١٦٤ . وانظر : الأعلام ١٥٣/٦ .

(٢) أبو على بن الهيثم ، اختلف فى اسمه ، فقال البعض : محمد بن الحسن بن الهيثم ، وقال آخرون : الحسن بن الحسن بن الهيثم ، وقال غيرهم : الحسن بن الحسين بن الهيثم . ولد ابن الهيثم فى البصرة ، ثم انتقل إلى مصر وتوفى بها نحو سنة ٤٣٠ . وكان يلقب ببطليموس الثانى ، وله مؤلفات هامة فى الهندسة والبصريات . انظر ترجمته ومصنفاته فى : تاريخ الحكماء ، ص ١٦٥ – ١٦٨ ؛ طبقات الأطباء ١٤٩/٣ – ١٦٢ ؛ تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقى ، ص ٨٥ – ٨٨ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة : ابن الهيثم لسوتر ؛ الأعلام ٣١٤/٦ – ٣١٥ .

(٣) كلمة « الأصوليين » غير واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها ، ويقصد بهم ابن تيمية المتكلمين فى أصول الدين .

(٤) فى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ص ١٧٦ ، بتحقيق د . محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، نشر مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

(٥) مناهج الأدلة ، ص ١٧٦ : من .

يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية ، كأبي المعالي/ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع تقتضي [١] إثبات الجهة ، (❊مثل قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] ، ومثل قوله تعالى : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥]❊) ومثل قوله [٢] : ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [سورة الحاقة : ١٧] ، ومثل قوله : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [سورة السجدة : ٥] ومثل قوله [٢] : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة المعارج : ٤] [٣] ، ومثل قوله [٤] ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [سورة الملك : ١٦] ، إلى غير ذلك من الآيات ، التي إن سُلِّطَ التأويل عليها [٥] عاد الشرع كله مؤولا [٦] ، وإن قيل فيها : إنها من المتشابهات ، عاد الشرع كله متشابهاً ، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منها [٧] تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها

ظ ٥٢

(١) مناهج الأدلة : وظواهر الشرع كلها تقتضي .

(❊-❊) : مثل قوله تعالى . . والأرض : هذه العبارات في نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » ولكنها لا توجد في نسخة الأصل التي رجع إليها المحقق رحمه الله .

(٢) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .

(٣) مناهج الأدلة : . . والروح إليه ، الآية .

(٤) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .

(٥) مناهج الأدلة : . . عليها التأويل .

(٦) في الأصل : مأولا (وكذا في نسخة من نسخ مناهج الأدلة) .

(٧) مناهج الأدلة : وان منه .

كان الإسراء بالنبى صلى الله عليه وسلم ، حتى قَرُبَ من سدرة المنتهى » .

قال[١]: « وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هو أنهم[٢] اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية » .

قال[٣] : « ونحن نقول : إن هذا كله غير لازم ، فإن الجهة غير المكان . وذلك أن الجهة هى : إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به[٤] ، وهى ستة ، وبهذا نقول : إن للحيوان فوقاً وسفلاً[٥] ، ويميناً وشمالاً ، وأماماً وخلفا[٦] ؛ وإما سطوح جسمٍ آخر تحيط بالجسم من الجهات[٧] الست . فأما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكانٍ للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الجسم[٨] المحيطة به فهى له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضاً مكان للهواء . وهذه الأفلاك بعضها محيط ببعض[٩] ومكان له ، وأما سطح الفلك الخارج[١٠] فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ،

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . مناهج الأدلة ، ص ١٧٦ .

(٢) مناهج الأدلة : هى أنهم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، مناهج الأدلة . ص ١٧٧ – ١٧٨ .

(٤) فى الأصل (د) : المحطية به ، وهو تحريف . والتصويب من « مناهج الأدلة » ص ١٧٧ .

(٥) مناهج الأدلة : فوق وأسفل .

(٦) مناهج الأدلة : وأمام وخلف .

(٧) مناهج الأدلة : . . . آخر محيط بالجسم ذى الجهات . . .

(٨) مناهج الأدلة : الأجسام .

(٩) مناهج الأدلة : وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض .

(١٠) مناهج الأدلة : الخارجى .

لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضا جسم آخر[١] ، ويمر الأمر إلى غير نهاية . فإذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلا ، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذاً[٢] إن قام البرهان على وجود موجودٍ فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسم . وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء . وذلك أن الخلاء قد تبيّن فى العلوم النظرية امتناعه ، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من/أبعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن وقعت[٣] الأبعاد عنه عاد عدماً ، وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة فى غير جسم . وذلك لأن[٤] الأبعاد هى أعراض من باب الكمية ولا بد ، ولكنه قد[٥] قيل فى الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين ، يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان[٦] ولا يحويه زمان ، وكذلك إن كان كل[٧] ما يحويه الزمان والمكان فاسداً[٨] ، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن ،

ص٥٣

(١) مناهج الأدلة : خارج هذا الجسم جسم آخر .
(٢) مناهج الأدلة : . . . فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذاً . . .
(٣) مناهج الأدلة : إن رفعت .
(٤) مناهج الأدلة : وذلك أن .
(٥) قد : ليست فى «مناهج الأدلة» .
(٦) مناهج الأدلة : ليس هو بمكان .
(٧) مناهج الأدلة : وذلك أن كل .
(٨) مناهج الأدلة (ص ١٧٨) : فاسد .

وقد تبين هذا المعنى فيما[1] أقوله ، وذلك أنه لما لم يكن ههنا شىء يدرك[2] إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما يُنسب إلى الوجود ، أعنى أنه يُقال : إنه موجود فى الوجود[3] ، إذ لا يمكن أن يُقال : إنه موجود فى العدم ، فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات ، فواجب أن ينسب من الوجود[4] المحسوس إلى الجزء الأشرف وهى[5] السموات . ولشرف هذا الجزء ، قال الله تعالى[6] : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾[سورة غافر : ٥٧][7] » .

قال[8] : « فهذا[9] كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم . فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه ، فإن[10] إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وأن وجه العُسر فى تفهم هذا المعنى مع نفى الجسمية[11] ، هو

---

(١) مناهج الأدلة : مما .

(٢) يدرك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : إنه موجود أى فى الوجود .

(٤) مناهج الأدلة : من الموجود .

(٥) مناهج الأدلة : وهو.

(٦) مناهج الأدلة : قال تبارك وتعالى .

(٧) مناهج الأدلة : من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، مناهج الأدلة ، ص ١٧٨ - ١٨٠ .

(٩) مناهج الأدلة : وهذا .

(١٠) مناهج الأدلة : وأن .

(١١) فى الأصل كتبت : الجهمية ، ولكن على الهاء شطب . والذى أثبته هو الذى فى « مناهج الأدلة » .

أنه ليس فى الشاهد مثال له ، وهو[١] بعينه السبب فى أنه[٢] لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه ، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد ، مثل العلم فى الفاعل[٣] ، فإنه لما كان فى الشاهد شرطاً فى وجوده كان شرطاً فى وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون ، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته ، إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته ، مثل العلم بالنفس ، أو يُضرب له مثال فى الشاهد[٤]. فإن بالجمهور[٤] حاجة إلى معرفته فى سعادتهم ، وإن لم يكن ذلك المثال هو الأمر المقصود فتفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد[٥].

والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور لها[٧] ، لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يُمتثل فى هذا كله فعل الشرع ، ولا يُتأَوَّل[٨] ما لم يصرح الشَّرع بتأويله.

/والناس فى هذه الأشياء فى الشرع على ثلاث رتب : صنف لا ظ ٥٣

(١) مناهج الأدلة : فهو.

(٢) مناهج الأدلة : فى أن.

(٣) عبارة « فى الفاعل » : ليست فى « مناهج الأدلة ».

(٤) مناهج الأدلة : أو يضرب لهم مثالاً من الشاهد.

(٥) مناهج الأدلة : إن كان بالجمهور.

(٦) مناهج الأدلة (ص ١٧٨ – ١٧٩) : وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمة مثل كثير مما جاء فى أحوال المعاد.

(٧) مناهج الأدلة (ص ١٧٩) : إليها.

(٨) مناهج الأدلة (نسخة الأصل) : وألا يتأول. وفى نسختين آخريين ذكرهما المحقق رحمه الله فى التعليقات : وإلا فيتؤول ، والصواب ما فى كتابنا وهو موافق لنسخة الأصل فى « مناهج الأدلة ».

يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى ، وخاصة متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها فى الشرع ، وهؤلاء هم الأكثرون[١] ، وهم الجمهور[٢] . وصنف عرفوا حقيقة هذه الأشياء ، وهم العلماء الراسخون فى العلم ، وهؤلاء هم الأقل من الناس[٢] . وصنف عرضت لهم فى هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها ، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء ، وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع ، وهم الذين ذمهم الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه . فعلى هذا المعنى ينبغى أن يُفهم المتشابه[٣] . ومثال ما عرض لهذا الصنف من الشرع[٤] مثال ما يعرض لخبز البر مثلا ، الذى هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان ، أن يكون لأقل الأبدان ضاراً ، وهو نافع للأكثر ، وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للأكثر ، وربّما ضرَّ الأقل . ولهذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٦] . لكن هذا إنما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الأقل منها والأقل من الناس ، وأكثر ذلك هى الآيات التى تتضمن الإعلام عن أشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد ، فيُعبَّر عنها بالشاهد الذى هو أقرب الموجودات إليها ، وأكثرها شبهاً بها ، فيعرض لبعض الناس أن

---

(١) مناهج الأدلة : هم الأكثر .

(٢ — ٢) : الكلام بين القوسين لا يوجد إلا فى نسخة واحدة من نسخ « مناهج الأدلة » وقد أشار إليه المحقق فى التعليقات وفيه : وهم الراسخون (بدون كلمة : العلماء) . . وهم الأقل (بدون كلمة : هؤلاء) .

(٣) مناهج الأدلة : التشابه .

(٤) مناهج الأدلة : مع الشرع .

يرى الممثَل به هو الممثل نفسه[١] ، فتلزمه الحيرة والشك ، وهو الذى يسمى متشابهاً فى الشرع . وهذا ليس يعرض للعلماء والجمهور[٢] ، وهم صنفا الناس بالحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء ، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء ، وأما أولئك فمرضى ، والمرضى هم الأقل . ولذلك قال تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ [سورة آل عمران : ٧] ، وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام .

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأوَّلوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره ، وقالوا : إن هذا التأويل هو المقصود به ، وإنما أُتى به[٣] فى صورة المتشابه ابتلاءً لعباده واختباراً لهم ، ونعوذ بالله من هذا الظن بالله ، بل نقول : إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان ، فإذاً ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه : إنه متشابه ، ثم أوَّله بزعمه[٤] ، وقال لجميع الناس : إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل ، مثل ما قالوه فى آية الاستواء على العرش ، وغير ذلك مما قالوا[٥] : إن ظاهره متشابه . وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها أنها/المقصود من الشرع إذا تُؤملت ص ٥٤

(١) مناهج الأدلة (ص ١٨٠) : أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه .

(٢) مناهج الأدلة : ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور .

(٣) مناهج الأدلة : وإنما أتى الله به .

(٤) مناهج الأدلة : ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه .

(٥) فى الأصل : مما قالوه ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

وُجِدت ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها ، وعلمهم عنها ، فإن المقصود الأول فى العلم[١] فى حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر . فأما[٢] المقصود بالعلم فى حق العلماء فهو الأمران جميعاً : أعنى العلم والعمل » .

قال[٣] :«ومثال من أوَّل شيئاً من الشرع ، وزعم أن ما أوَّله هو الذى قصد[٤] الشرع ، وصرَّح بذلك التأويل للجمهور ، مثال من أتى إلى دواءٍ قد ركَّبه طبيب ماهر لحفظ[٥] صحة جميع الناس ، أو الأكثر ، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركَّب الأعظم لرداءة مزاج كان به ، ليس يعرض إلا لأقل الناس[٦]،فزعم أن بعض تلك الأدوية التى صرَّح باسمه الطبيب الأول فى ذلك الدواء العام المركَّب[٧] لم يُرد به ذلك الدواء الذى جرت به العادة فى ذلك[٨] أن يُدل بذلك الاسم عليه ، وإنما أراد به[٩] دواءً آخر مما يمكن أن تدل عليه بذلك استعارة بعيدة[١٠]، فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركَّب الأعظم ،

(١) مناهج الأدلة : بالعلم .
(٢) مناهج الأدلة : وأما .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى : مناهج الأدلة ، ص ١٨٠ – ١٨٢ .
(٤) مناهج الأدلة : هو ما قصد .
(٥) مناهج الأدلة (ص ١٨١) : ليحفظ .
(٦) مناهج الأدلة : إلا للأقل من الناس .
(٧) مناهج الأدلة : العام المنفعة المركّب .
(٨) مناهج الأدلة : الذى جرت العادة فى اللسان .
(٩) مناهج الأدلة : وإنما أريد به .
(١٠) مناهج الأدلة : مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة .

وجعل فيه بدله الدواء الذى ظن أنه قصده الطبيب ، وقال للناس : هذا هو الذى قصده الطبيب الأول ، فاستعمل الناس ذلك الدواء المركَّب على الوجه الذى تأوَّله عليه هذا المتأول ، ففسدت به أمزجة كثير من الناس ، فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركَّب ، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فعرض من ذلك للناس نوعٌ من المرض غير المرض الأول [١] ، فجاء ثالث فتأوَّل أدوية ذلك المركَّب على غير التأويل الثانى [٢] ، فعرض للناس نوع [٣] ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين ، فجاء متأوِّل رابع فتأوَّل دواءً آخر غير الأدوية المتقدمة ، فعرض للناس [٤] نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة ، فلما طال الزمان بهذا الدواء [٥] المركَّب الأعظم ، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيَّروها وبدَّلوها، عرض منه للناس أمراض شتّى ، حتّى فسدت المنفعة المقصودة بذلك [٦] الدواء المركَّب فى حق أكثر الناس ، وهذه حال الفرق الحادثة فى هذه الشريعة [٧] ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلاً غير

(١) مناهج الأدلة : غير النوع الأول .
(٢) مناهج الأدلة : فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثانى .
(٣) مناهج الأدلة : للناس من ذلك نوع . . .
(٤) مناهج الأدلة : فعرض منه للناس .
(٥) الدواء : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : بهذا .
(٧) مناهج الأدلة : وهذه هى حال الفرقة الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة .

التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذى قصد[١] صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق ، وبَعُدَ جدًّا عن موضوعه[٢] الأول . ولما علم صلى الله عليه وسلم أن[٣] مثل هذا / يعرض ، ولا بد ، فى شريعته قال : ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين[٤] فرقه كلها فى النار إلا واحدة[٥] ، يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تُؤَوِّلْهُ[٦] تأويلا صرحت به للناس » .

ظ ٥٤

قال[٧] : « وأنت إذا تأملت ما عرض فى[٨] هذه الشريعة ، فى هذا الوقت ، من الفساد العارض فيها من قِبَل التأويل ، تبيَّنت أن هذا المثال صحيح . فأول[٩] من غيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادى على القرى ، وذلك أنه صرَّح بالحكمة كلها للجمهور ، وبآراء

---

(١) مناهج الأدلة (ص ١٨٢) : قصده .

(٢) مناهج الأدلة : عن موضعه .

(٣) مناهج الأدلة : ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن . . .

(٤) مناهج الأدلة : على اثنتين وسبعين .

(٥) هذا جزء من حديث روى عن أبى هريرة ، وأنس بن مالك ، وعوف بن مالك ، ومعاوية بن أبى سفيان ، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ١٠/١٠٨ - ١١٠ (كتاب الإيمان ، باب ما جاء فى افتراق هذه الأمة) ؛ سنن أبى داود ٤/٢٧٦ - ٢٧٧ (كتاب السنة ، باب شرح السنة) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١٣٢١ - ١٣٢٢ (كتاب الفتن ، باب افتراق الأمم) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٢/٣٣٢ ، ٣/١٤٥ .

(٦) مناهج الأدلة : ولم تؤوله .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٢ - ص ١٨٤ .

(٨) ما عرض فى : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » ، وفى نسخة الأصل : ما فى .

(٩) مناهج الأدلة : وأول .

الحكماء ، على ما أداه إليه فهمه ، وذلك فى كتابه الذى سمَّاه « بالمقاصد » ، وزعم[١] أنه إنما أَلَّف هذا الكتاب للرد عليهم ، ثم وضع كتابه المعروف « بتهافت الفلاسفة » ، فكفَّرهم فيه فى مسائل ثلاثة[٢] من جهة خرقهم فيها الإجماع فيما زعم[٣] ، وبدَّعهم فى مسائل ، وأتى فيه بحجج مشككه ، وشُبه محيِّرة أضلَّت كثيراً من الناس عن الحكمة والشريعة جميعاً ، ثم قال[٤] فى كتابه المعروف « بجواهر القرآن » إن الذى أثبته فى كتاب « التهافت » هى أقاويل جدلية ، وأن الحق إنما أثبته فى « المضنون به على غير أهله » ثم جاء فى كتابه المعروف « بمشكاة الأنوار » فذكر فيه مراتب العارفين بالله ، وقال[٥] : إن سائرهم محجوبون ، إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرِّك السماء الأولى ، وهو الذى صدر عنه هذا المحرِّك ، وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الإلـٰهية ، وهو قد قال فى غير ما موضع : إن علومهم الإلـٰهية تخمينات[٦] ، بخلاف الأمر فى سائر علومهم ، وأما فى كتابه الذى سماه « بالمنقذ من الضلال[٧] » فتحامل فيه على

(١) مناهج الأدلة : فزعم . ويقصد ابن رشد كتاب « مقاصد الفلاسفة » لأبى حامد الغزالى .

(٢) مناهج الأدلة : ثلاث .

(٣) مناهج الأدلة : . . فيها للإجماع كما زعم .

(٤) مناهج الأدلة : عن الحكمة وعن الشريعة ، ثم قال . . .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٨٣) : فقال .

(٦) مناهج الأدلة : . . . الإلهية هى تخمينات . .

(٧) وأما فى كتابه . . الضلال : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » وفى نسخة الأصل : وأما فى كتاب المنقذ من الضلال .

الحكماء[1] ، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة ، وأن هذه المرتبة من جنس[2] مراتب الأنبياء فى العلم ، وكذلك صرَّح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه «بكيمياء السعادة» فصار الناس بسبب هذا التخليط والتشويش[3] فرقتين : فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة ، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة ، وهذا كله خطأ ، بل ينبغى أن يُقر الشرع على ظاهره ، ولا يصَّرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها ، وهذا لا يحل ولا يجوز ، أعنى التصريح[4] بشىء من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها ، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتَّبعين لظاهر الشرع ،/ فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً ، أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين أيضا[5] جميعاً عند آخرين . أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه[6] فيها بالتأويل الذى لا يجب الإفصاح[6] به ، وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضًا بمعانٍ فيها[7] لا

ص ٥٥

(١) مناهج الأدلة : فأنحى فيه على الحكماء .

(٢) مناهج الأدلة : .. المرتبة هى من جنس .

(٣) مناهج الأدلة : بسبب هذا التشويش والتخليط .

(٤) مناهج الأدلة : أعنى أن يصرح .

(٥) أيضا : ليست فى «مناهج الأدلة» .

(٦) كلمتا : «إفصاحه» ، «الإفصاح» فى آخر هامش المصورة ، ولذا لم تظهر بعض حروفها ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٧) فيها : ساقطة من «مناهج الأدلة» .

يجب أن يُصرَّح بها إلا فى كتب البرهان ، وأما حفظه للأمرين جميعاً ، فإن [١] كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذى استعمل منهما [٢] ، وأكَّد هذا المعنى بأن عرَّف وجه الجمع بينهما، وذلك فى كتابه الذى سمَّاه « التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، وذلك أنه عدَّد فيه أصناف التأويلات ، وقطع فيه على أن المتأول [٣] ليس بكافر . وإن خرق الإجماع فى التأويل . فإذاً ما فعل من هذه الأشياء هو [٤] ضار للشرع بوجه ، وللحكمة بوجه ، ونافع لهما [٥] بوجه ، وهذا الذى فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا . أعنى الحكمة والشريعة ، وأنه نافع لهما بالعرض . وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات : إما إبطال الحكمة ، وإما إبطال الشريعة ، وقد يلزم عنها [٦] بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان ألاَّ يُصرَّح بالحكمة للجمهور ، فأما [٧] وقد وقع التصريح ، فالصواب أن تَعْلَم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها ، وكذلك يعرف [٨] الذين يرون أن الحكمة

---

(١) مناهج الأدلة : فلأن .

(٢) مناهج الأدلة : بينها .

(٣) مناهج الأدلة (ص ١٨٤) : المؤول .

(٤) مناهج الأدلة : فهو .

(٥) ونافع لهما : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » . وفى نسخة الأصل : ولهما .

(٦) مناهج الأدلة : عنه .

(٧) مناهج الأدلة : وأما .

(٨) يعرف : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها غير مخالفة لها[١] . وذلك بأن يعرف كل أحد[٢] من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة ، أعنى على كنه[٣] الشريعة ، ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى : إما مبتدع فى الشريعة لامن أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة ، أعنى تأويل خطأ عليها ، كما عرض فى مسألة علم الجزئيات[٤] وفى غيرها من المسائل » .

قال[٥] : « ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب أن نعرِّف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أُوِّل عليها[٦] . وكذلك الرأى فى[٧] الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرَّف أن السبب فى ذلك أنه لم يُحِط علماً بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطررنا نحن إلى وضع قول فى موافقه الحكمة للشريعة[٨] » .

كلام ابن رشد فى مسألة رؤية الله تعالى

قال[٩] : « فإذا تبين هذا[١٠] فلنرجع إلى حيث كنا فنقول : إن

---

(١) مناهج الأدلة : أنها ليست مخالفة لها .

(٢) مناهج الأدلة : واحد .

(٣) مناهج الأدلة : أعنى لا على كنه .

(٤) فى الأصل : الجزيات .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٦) مناهج الأدلة : مما أول فيها .

(٧) فى : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : إلى وصح قول ، أعنى : فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٥ ، وجعل الاستاذ المحقق رحمه الله عنواناً للكلام التالى هو : [مسألة الرؤية] .

(١٠) مناهج الأدلة : وإذ قد تبين هذا .

الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة/هى مسألة الرؤية ، ظ ٥٥
فإنه قد يُظن أن هذه المسألة هى ، بوجهٍ ما ، داخلة فى هذا الجزء ،
أعنى فى الجزء المعدوم[(١)] » يعنى جزء التنزيه ، فإنه تكلم فى التنزيه بعد
تكلمه فى الصفات الثبوتية . **فقال**[(٢)] : « فإنه قد يُظن أن هذه المسألة
هى ، بوجهٍ ما ، داخلة فى هذا الجزء ، أعنى فى الجزء المعدوم[(٢)] ،
لقوله تعالى﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾[سورة الأنعام :
١٠٣] ولذلك أنكرتها[(٣)] المعتزلة ، وردَّت الآثار الواردة فى الشرع
بذلك ، مع كثرتها وشهرتها ، فشنع الأمر عليهم ، والسبب فى وقوع[(٤)]
هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه ،
واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلَّفين ، وجب[(٥)] عندهم
إذا[(٦)] انتفت الجسمية أن تنتفى الجهة . وإذا انتفت الجهة انتفت
الرؤية ، إذ كل مرئى فى جهة من الرائى ، فاضطروا ، لهذا المعنى إلى
رد[(٧)] الشرع المنقول ، وأعلُّوا الأحاديث[(٨)] بأنها أخبار آحاد . وأخبار
الآحاد لا توجب العلم ، مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعنى
قوله[(٩)] : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾[سورة الأنعام : ١٠٣] » .

---

(١) مناهج الأدلة : داخلة فى الجزء المقدم (وفى نسخة : المتقدم) .

(٢) سيعيد ابن تيمية فيما يلى العبارات الأخيرة ، ثم يستمر فى نقل كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٥ .

(٣) مناهج الأدلة : أنكرها .

(٤) مناهج الأدلة : وسبب وقوع .

(٥) مناهج الأدلة : ووجب .

(٦) مناهج الأدلة : إن .

(٧) مناهج الأدلة : لرد .

(٨) مناهج الأدلة : واعتلوا للأحاديث .

(٩) مناهج الأدلة : قوله تعالى .

قال[١] : « وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعنى بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، فعسر ذلك عليهم ، ولجأوا فى ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة ، أعنى الحجج التى توهم أنها حجج وهى كاذبة ، وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد فى الحجج ما يوجد فى الناس ، أعنى كما يوجد[٢] فى الناس الفاضل التام الفضيلة ، يوجد[٣] فيهم من هو دون ذلك فى الفضل ، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل ، وهو المرائى ، وكذلك[٤] الأمر فى الحجج ، أعنى أن منها ما هو فى غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجج مرائية ، وهى التى توهم أنها يقين وهى كاذبة . والأقاويل التى سلكها[٥] الأشعرية فى هذه المسألة منها أقاويل فى دفع دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم فى جواز إثبات[٦] الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ما عاندوا به قول المعتزلة : أن كل مرئى فهو فى جهة من الرائى ، فمنهم من قال : إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب ، وإن هذا الموضع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب ، وإنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس فى جهة ، إذ[٧] كان جائزا أن يرى الإنسان بالقوة/ المبصرة نفسها ص ٥٦

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٥ – ص ١٨٧ .
(٢) مناهج الأدلة : أعنى أنه كما يوجد .
(٣) مناهج الأدلة : ويوجد .
(٤) مناهج الأدلة (ص ١٨٦) : كذلك .
(٥) مناهج الأدلة : سلكتها .
(٦) مناهج الأدلة : فى إثبات جواز .
(٧) مناهج الأدلة : إذا .

دون عين ، وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر[١]. فإن العقل هو الذى يدرك ما ليس فى جهة ، أعنى فى مكان . وأما إدراك البصر ، فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئى منه فى جهة ، أعنى فى مكان[٢] ، ولا فى كل جهة ، بل فى جهةٍ ما[٣] مخصوصة . ولذلك ليس تتأتّى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى ، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا . وهى ثلاثة أشياء : حضور الضوء ، والجسم الشفّاف المتوسط بين البصر والمبصَر ، وكون المبصَر ذا لون[٤] . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها فى الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع علوم النظر[٥] والهندسة . وقد قال القوم – أعنى الأشعرية – إن أحد المواضع التى يجب فيها أن يُنقل حكم[٦] الشاهد إلى الغائب هو الشرط ، مثل حكمنا بأن[٧] كل عالم حىّ ، لكون الحياة[٨] تظهر فى الشاهد شرطاً فى وجود العلم . قلنا[٩] لهم : وكذلك يظهر فى الشاهد أن هذه الأشياء هى شرط[١٠] فى الرؤية ، فألْحِقُوا الغائب فيها بالشاهد ، على أصلكم » .

---

(١) مع إدراك البصر : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » وفى نسخة الأصل : مع البصر .
(٢) عبارة « أعنى فى مكان » ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : ولا فى جهة فقط ، بل وفى جهة ما .
(٤) مناهج الأدلة : ذا ألوان ضرورة .
(٥) مناهج الأدلة : المناظر .
(٦) مناهج الأدلة : التى يجب أن ينقل فيها حكم .
(٧) مناهج الأدلة : أن . (٨) فى الأصل : الحيوة .
(٩) مناهج الأدلة : شرطاً فى وجود العالم ، وإن كان ذلك قلنا . .
(١٠) مناهج الأدلة (ص ١٨٧) : شروط .

قال[١] : « وقد رام أبو حامد فى كتابه المعروف « بالمقاصد » أن يعاند هذه المقدمة ، أعنى أن كل مرئى فى جهة من الرائى ، بأن الإنسان ينظر[٢] ذاته فى المرآة ، وليست ذاته منه فى جهة ولا فى غير جهة تقابله[٣] ، وذلك أنه لمَّا كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل فى المرآة التى فى الجهة المقابلة[٤] ، فهو يبصر ذاته فى غير جهة » .

قال[٥] : « وهذه مغالطة ، فإن الذى يُبصر هو خيال ذاته فقط[٦] ، والخيال هو[٧] فى جهة ، إذ كان الخيال فى المرآة ، والمرآة فى جهة . وأما حجتهم التى أتوا بها فى إمكان رؤية ما ليس بجسم ، فإن المشهور عندهم من[٨] ذلك حجتان : إحداهما – وهى الأشهر عندهم – ما يقولونه من أن الشئ لا يخلو من أن يُرى من جهة أنه متلون[٩] ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود . وربما عدَّدوا جهاتٍ أُخر غير هذه الوجوه[١٠] ، ثم يقولون : وباطل أن يُرى من قِبَلِ أنه جسم ، (*إذ لو كان كذلك لما رئى[١١] ما

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ .
(٢) مناهج الأدلة : يبصر .
(٣) مناهج الأدلة : فى المرآة وأن ذاته ليس منه فى جهة غير جهة مقابلة .
(٤) مناهج الأدلة : وكانت ذاته ليست تحل فى الجهة المقابلة .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ .
(٦) فقط : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : والخيال منه هو .
(٨) مناهج الأدلة : فى .
(٩) مناهج الأدلة : لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون .
(١٠) مناهج الأدلة : للموجود ، وفى نسخة : الموجودة .
(١١) فى الأصل : روى .

هو غير جسم ، وباطل أن يُرى من قبل أنه ملون ، إذ لو كان كذلك لما رئى [١] اللون * ، وباطل أن يُرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان كذلك [٢] لما رئى [٣] الجسم . قالوا : وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التى تُتوهم فى هذا الباب ، لم [٤] يبق أن يُرى الشئ إلا من قِبَل أنه/ موجود [٥] » . ظ٥٦

قال [٦] : « والمغالطة فى هذا القول بيّنة ، فإن المرئى منه ما هو مرئى بذاته ، ومنه ما هو مرئى من قبل المرئى [٧] بذاته . وهذه [٨] هى حال اللون والجسم ، فإن اللون مرئى بذاته ، والجسم مرئى من قِبَل اللون ، وكذلك [٩] ما لم يكن له لون لم يُبْصَر ، ولو كان الشئ إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبْصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ، وهذا كله [١٠] خلاف ما يُعقل ، وقد اضطر المتكلمون لمكان

---

(١) فى الأصل : لما راى .

(* – *) : الكلام بين النجمتين ساقط من جميع نسخ « مناهج الأدلة » ما عدا نسخة واحدة هى نسخة (ا) وقد أثبته الاستاذ المحقق فى التعليقات . أما سائر النسخ ففيها : إذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون .

(٢) مناهج الأدلة : ذلك .

(٣) فى الأصل : راى .

(٤) مناهج الأدلة : فلم .

(٥) مناهج الأدلة : من قبل أنه أنه موجود ، والظاهر أنه خطأ مطبعى .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ – ١٨٨ .

(٧) فى الأصل : المراى .

(٨) كلمة « وهذه » مطموسة فى الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : ولذلك .

(١٠) مناهج الأدلة (ص ١٨٨) : وهذه كلها .

هذه المسألة – وما أشبهها – إلى[١] أن يسلِّموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن لا تُسمع [٢] ، وهذا كله خروج عن الطبع وعمَّا يمكن أن يعقله الإنسان ، فإن[٣] من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع ، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأن آلة هذه غير آلة تلك ، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً ، كما لا يمكن [٤] أن يعود اللون صوتاً ، والذين يقولون : إن الصوت يمكن أن يُبصر فى وقت [٥] ، فقد يجب أن يُسألوا ، فيقال لهم : ما هو البصر؟ فلابد أن يقولوا : هو قوة تُدرك بها المرئيات [٦] : الألوان وغيرها ، ثم يُقال لهم : ما هو السمع ؟ فلابد أن يقولوا : هو قوة تُدرك بها الأصوات ، فإذا وضعوا هذا ، قيل لهم : فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط ، أو سمع فقط ؟ فإذا قالوا : سمع فقط ، فقد سلَّموا أنه لا يُدْرِك الألوان . وإن قالوا : بصر فقط ، فليس يُدْرِك الأصوات ، وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان ، فهو بصرٌ وسمعٌ معاً ، وعلى هذا فتكون [٧] الأشياء كلها شيئاً واحداً ، حتى المتضادات ، وهذا شئ – فيما أحسب [٨] – يسلِّمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه – يعنى هؤلاء الأشعرية » .

(١) إلى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : والأصوات ممكنة أن تُرى .
(٣) مناهج الأدلة : . . إنسان فإنه .
(٤) مناهج الأدلة : كما ليس يمكن .
(٥) مناهج الأدلة : ممكن أن يبصر فى وقتٍ ما . .
(٦) فى الأصل : المرئيات .
(٧) مناهج الأدلة : فستكون .
(٨) مناهج الأدلة : فيما أحسبه .

قال[١] : « وهو رأى سوفسطائى لأقوام مشهورين[٢] بالسفسطة .

وأما الطريقة الثانية التى سلكها المتكلمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها أبو المعالى فى كتابه المعروف « بالإرشاد » وتلخيصها[٣] : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض ، فهى[٤] أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها ، وإنما تدرك الذات ، والذات هى نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات ، فإذاً الحواس إنما تدرك الشىء من حيث هو هو / موجود[٥] » . ص٥٧

قلت : هذه الحجة من جنس الأولى ، لكن هذه على قول مثبتة الأحوال ، وتلك على رأى نفاة الأحوال ، لكن ذكرها على هذا الوجه فيه تناقض ، حيث جعل الأحوال لا تُرى ، بل إنما يُرى الوجود ، والوجود حال عند مثبتة الأحوال ، لكن مضمون ذلك أنها تدرك للحال المشتركة وهى الوجود ، لا لما اختصت به .

ثم قال ابن رشد[٦] : « وهذا كله فى غاية الفساد . ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لوجودها[٧] لما أمكنه أن يفرِّق بين الأبيض والأسود ، لأن الأشياء لا تفترق بالشىء

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص١٨٨ .

(٢) مناهج الأدلة : لأقوام قدماء مشهورين . . .

(٣) مناهج الأدلة : بالإرشاد وهى هذه الطريقة وتلخيصها .

(٤) مناهج الأدلة : هى ، وفى نسخة : وهى .

(٥) مناهج الأدلة : من حيث هو موجود .

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ .

(٧) لوجودها : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

الذى تشترك فيه ، ولكان فى الجملة لا يمكن فى الحواس[1] : لا فى البصر أن يدرك فصول الألوان ، ولا فى السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا فى الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن يكون مدارك المحسوسات بالحس واحداً[2] ، فلا يكون فرق بين مدرَك السمع ومدرَك البصر ، وهذا كله فى غاية الخروج عمّا يعقله الإنسان ، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها ، فوجه المغالطة فى هذا هو أنه[3] ما يُدرك ثانيًا[4] أُخِذ أنه يُدرك بذاته ».

قال[5] : « ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شىء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة ».

قال[6] : « والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة — حتى ألجأت القائلين بنصرتها ، فى زعمهم ، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة ، التى هى ضحكة عند[7] من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية — هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله[8] ، وهو التصريح بنفى

(١) مناهج الأدلة : ولا كان بالجملة يمكن فى الحواس .

(٢) مناهج الأدلة : أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً .

(٣) مناهج الأدلة : هو أن . .

(٤) مناهج الأدلة : ذاتيا .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ — ١٩١ .

(٧) عند : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : بما لم يأذن الله ورسوله به .

الجسمية للجمهور . وذلك أنه من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن هٰهُنا موجوداً ليس بجسم ، وأنه مرئى [١] بالأبصار ، لأن مدرك الأبصار هى [٢] فى الأجسام أو أجسام ، وكذلك [٣] رأى قوم أن هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت ، وهذا لا يليق أيضا [٤] الإفصاح به للجمهور ، فإنه [٥] لما كان العقل من الجمهور لا ينفك عن [٦] التخيل ، بل ما لا يتخيلون هو [٧] عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم ،/عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، ووصف لهم نفسه سبحانه بأوصاف [٨] تقرِّب من قوة التخيل مثل ما [٩] وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شىء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه . ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرَّح لهم بشىء من ذلك [١٠] ، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب المثال به ، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل . وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعانى

ظ٥٧

(١) فى الأصل : مرابى .

(٢) مناهج الأدلة : لأن مدارك الحواس هى . . .

(٣) مناهج الأدلة : ولذلك .

(٤) مناهج الأدلة : وهذا أيضا لا يليق .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٩٠) : وإنه .

(٦) مناهج الأدلة : من .

(٧) مناهج الأدلة : هم .

(٨) مناهج الأدلة : فوصفه سبحانه لهم بأوصاف .

(٩) مناهج الأدلة : مثل مثل ما . . ولعله خطأ مطبعى .

(١٠) مناهج الأدلة : من هذا .

الموجودات[١] فى المعاد ، أعنى تلك[٢] المعانى مُثِّلت[٣] لهم بأمور متخيلة محسوسة ، فإذاً متى أخذ الشرع فى أوصاف الله[٤] على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ، لأنه إذا قيل : إنه[٥] نور ، وإن له حجاباً من نور ، كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل : إن المؤمنين يرونه فى الدار[٦] الآخرة ، كما تُرى الشمس لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ، ولاحق[٧] العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صُرِّح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفَّروا[٨] المصرِّح لهم بها ، فمن خرج عن منهاج الشريعة[٩] فى هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل . وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمهور[١٠] فى هذا المعنى المثالات التى لم يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبَّه العلماء على تلك المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفاً صنفاً من الناس ، لئلا يختلط التعليمان[١١] كلاهما ، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية . ولذلك قال عليه

(١) مناهج الأدلة : الموجودة .

(٢) مناهج الأدلة : أعنى أن تلك . .

(٣) مناهج الأدلة : مثلث ، والظاهر أنه خطأ مطبعى .

(٤) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى . . .

(٥) مناهج الأدلة : إذا قيل له إنه . .

(٦) الدار : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : ولا فى حق . .

(٨) مناهج الأدلة : انبطلت (وفى نسخة : بطلت) عندهم الشريعة أو كفروا . .

(٩) مناهج الأدلة : الشرع .

(١٠) مناهج الأدلة : الجمور ، وهو خطأ مطبعى . .

(١١) مناهج الأدلة (ص ١٩١) : وألا يخلط التعليمان . .

السلام : إنا معاشر[1] الأنبياء أُمِرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم[2] ، ومن جعل الناس شرعاً واحداً فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً فى عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول » .

قال[3] : « وقد[4] تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر ، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أُخِذ الشرع على ظاهره فى حق الله تبارك وتعالى ، أعنى إذا لم يُصرَّح فيه بنفى الجسمية ولا إثباتها[5] » .

تعليق ابن تيمية على كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة »

قلت : هذا الرجل قد ذكر فى كتابه أن أصناف الناس أربعة : الحشوية،والأشعرية ، والمعتزلة ، والباطنية : باطنية الصوفية[6] ، وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار/الجمهور على الظاهر ، كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث ، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية[7] ونحوهم الذين يُظهرون الإلحاد

ص٥٨

(١) مناهج الأدلة : معشر.

(٢) روى الحديث الغزالى فى « إحياء علوم الدين » ٩٦/١ وفيه : « نحن معاشر... منازلهم ونكلمهم على قدر . . . » وقال عنه العراق فى تعليقه : « والحديث : رويناه فى جزء من حديث أبى بكر بن الشخير من حديث عمر أخصر منه ، وعند أبى داود من حديث عائشة : انزلوا الناس منازلهم » .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص١٩١ .

(٤) مناهج الأدلة : فقد.

(٥) مناهج الأدلة : ولا بإثباتها.

(٦) يقول ابن رشد فى أول كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٣٣ : « وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة : الطائفة التى تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتى تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التى تسمى بالباطنية ، والطائفة التى تسمى بالحشوية » .

(٧) فى الأصل : كالاسمعيلية .

ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام ، وهو فى نفى الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة وأمثالهم ، بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية ، حتّى أنه يجعل العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ، وهو مع موافقته لابن سينا على نفى الصفات ، يبين فساد طريقته التى احتج بها وخالف بها قدماء الفلاسفة ، وهو أن ما شهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصوفا لأن ذلك تركيب ، ووافق أبا حامد – مع تشنيعه عليه – على أن استدلال ابن سينا على نفى الصفات بأن وجوب الوجود مستلزم لنفى التركيب ، المستلزم لنفى الصفات – طريقة فاسدة ، واختار طريقة المعتزلة ، وهى أن ذلك تركيب ، والمركّب يفتقر إلى مركِّب ، وهى أيضا من نمط تلك فى الفساد .

وكذلك أيضا زيَّف طريقهم التى استدلوا بها على نفى التجسيم : زيَّف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل ، واعتمد هو فى نفى التجسيم على إثبات النفس الناطقة ، وأنها ليست بجسم ، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم .

ولاريب أن هذه الحجة أفسد من غيرها ، فإن الاستدلال على نفى كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفى ذلك فى الواجب ، والمنازعون له فى النفس أكثر من المنازعين له فى ذلك ، لكن مما يطمعه ، ويطمع أمثاله فى ذلك ضعف مناظرة أبى حامد لهم فى مسألة النفس ، فإن أبا حامد بيَّن فساد أدلتهم التى استدلوا بها على نفى كون الواجب ليس بجسم ، وبيَّن أنه لاحجة لهم على ذلك ، وإنما الحجة على ذلك طريق

المعتزلة : طريقة الأعراض والحوادث . وأما فى مسألة النفس فهو موافق لهم على قولهم لاعتقاده صحة طريقهم .

وابن رشد يذم أبا حامد من الوجه الذى يمدحه به علماء المسلمين ويعظِّمونه عليه ، ويمدحه من الوجه الذى يذمُّه به علماء المسلمين ، وإن كانوا قد يقولون : إنه رجع عن ذلك ، لأن أبا حامد يخالف الفلاسفة تارةً ، ويوافقهم أخرى ، فعلماء المسلمين يذمونه[1] بما وافقهم فيه من الأقوال المخالفة للحق الذى بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم / الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول ، كما وقع من الإنكار عليه أشياء فى كلام رفيقه أبى الحسن المرغينانى[2] ، وأبى نصر القشيرى[3] ، وأبى بكر الطرشوشى[4] ، وأبى بكر بن العربى ، وأبى ظ٥٨

(١) فى الأصل : يذمون .

(٢) أبو الحسن برهان الدين على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى ، من أئمة فقهاء الحنفية ، كان حافظا مفسرا محققا من المجتهدين ، ولد سنة ٥٣٠ وتوفى سنة ٥٩٣ . انظر ترجمته فى : الفوائد البهية فى تراجم الحنفية محمد عبد الحى اللكنوى ، ص ١٤١ - ١٤٤ ، ط . القاهرة ، ١٢٩٩ ؛ الجواهر المضية فى طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد القرشى ، ٣٨٣/١ - ٣٨٤ ، ط . حيدر آباد ، ١٣٣٢ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ، ص ٤٢ ؛ طبقات الفقهاء لطاش كبرى زادة ، ص ١٠١ ، ط . الموصل ، ١٩٦١/١٣٨٠ ؛ الأعلام ٧٣/٥ .

(٣) أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيرى ، واعظ صوفى ، من علماء نيسابور ، توفى سنة ٥١٤ انظر ترجمته فى : تبيين كذب المفترى ، ص ٣٠٨ - ٣١٧ ؛ البداية والنهاية ١٨٧/١٢ ؛ العبر ٣٣/٤ ؛ شذرات الذهب ٤٥/٤ ؛ الأعلام ١٢٠/٤ .

(٤) أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشى الفهرى الأندلسى الطرطوشى ، من أئمة فقهاء المالكية ، ومن الأدباء ، ولد بطرطوشة فى شرق الأندلس حوالى سنة ٤٥١ وتوفى سنة ٥٢٠ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٣٩٣/٣ - ٣٩٥ ؛ الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٧٦ - ٢٧٨ ؛ نفح الطيب ٢٩٠/٢ - ٢٩٤ ؛ مقدمة كتابه الحوادث والبدع للمحقق الاستاذ محمد الطالبى ، ص ٥ - ٦ ، ط . الأصفهانى ، جدة ، بدون تاريخ ؛ الأعلام ٣٥٩/٧ . وانظر سيرة الغزالى للدكتور عبد الكريم عثمان رحمة ، ص ٧٥ ، ٧٨ ، ١١١ - ١٢١ (ط . دار الفكر ، دمشق ، بدون تاريخ) .

عبد الله المازرى[١] ، وأبى عبد الله الذكى[٢] ، ومحمود الخوارزمى[٣] ، وابن عقيل ، وأبى البيان الدمشقى[٤] ، ويوسف الدمشقى[٥] ، وابن حمدون القرطبى[٦] القاضى ، وأبى الفرج بن الجوزى ، وأبى محمد المقدسى[٧] ، وأبى عمرو بن الصلاح ، وغير واحد من علماء المسلمين وشيوخهم .

(١) أبو عبد الله محمد بن على بن عمر التميمى المازرى ، محدث ومن فقهاء المالكية ، ينسب إلى مازر بجزيرة صقلية ، ولد سنة ٤٥٣ وتوفى سنة ٥٣٦ ، وله كتاب « الكشف والإنباء فى الرد على الإحياء للغزالى » . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤١٣/٣ ؛ الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٧٩ - ٢٨١ ؛ شذرات الذهب ١١٤/٤ ؛ العبر ١٠٠/٤ - ١٠١ ؛ الأعلام ١٦٤/٧ . وانظر سيرة الغزالى ص ٧٢ - ٧٣ ، ٧٩ - ٨١ ، ١٠٩ - ١١٠ ، ١١٢ - ١٢١ .

(٢) لم أعرف من هو .

(٣) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمى الزمخشرى ، من أئمة متأخرى المعتزلة ، ومن علماء اللغة والتفسير ، وهو صاحب « الكشاف » فى التفسير . (ولد سنة ٤٧٦ وتوفى سنة ٥٣٨ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢٥٤/٤ - ٢٦٠ ؛ لسان الميزان ٤/٦ ؛ شذرات الذهب ١١٨/٤ - ١٢١ ؛ العبر ١٠٦/٤ ؛ الأعلام ٥٥/٨ .

(٤) هو أبو البيان نبا بن محمد بن محفوظ القرشى ، المعروف بابن الحورانى ، شيخ الطائفة البيانية من المتصوفة بدمشق كان شافعى المذهب ، سلفى العقيدة ، له مؤلفات وشعر كثير ، توفى سنة ٥١١ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٣١٨/٧ - ٣٢٠ ؛ شذرات الذهب ١٦٠/٤ ؛ العبر ١٤٤/٤ - ١٤٥ ؛ البداية والنهاية ٢٣٥/١٢ ؛ الأعلام ٣٢٠/٨ .

(٥) لم أعرف من هو .

(٦) لم أعرف من هو ، ولكن ذكر ابن تيمية من العلماء الذين نقدوا الغزالى فى كتاب « الصفدية » ص ٢١١ ابن حمدين القرطبى ، وذكر اسمه كاملا بعد ذلك فى نفس الكتاب (ص ٢٥٠) وهو أبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبى ، فلعله نفس العالم المذكور هنا . ولم أجد ترجمة لابن حمدين القرطبى ، وقد أطلت البحث عنه ، حتى وجدت فى كتاب شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١٤٢/١ (ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٩) ما يلى : قاضى الجماعة بقرطبة أبو جعفر حمدين بن محمد بن على القرطبى كان من أعلام الأئمة الفضلاء ، أخذ عن والده وغيره ، توفى سنة ٥٤٨ ، فلعله هو والد العالم الذى ذكره ابن تيمية .

(٧) أبو محمد تقى الدين عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور المقدسى الجماعيلى الدمشقى الحنبلى ، العلامة المحدث ، ولد سنة ٥٤١ وتوفى سنة ٦٠٠ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٣٤٥/٤ - ٣٤٦ ؛ العبر ٣١٣/٤ ؛ معجم المؤلفين ٢٧٥/٥ - ٢٧٦ ؛ الأعلام ١٦٠/٤ .

والمتفلسفة ، الذين يوافقون ما ذكره من أقوالهم ، يذمونه لما اعتصم به من دين الإسلام ووافقه من الكتاب والسنة ، كما يفعل ذلك ابن رشد الحفيد هذا ، وابن الطفيل صاحب « رسالة حى بن يقظان » وابن سبعين ، وابن هود[1] ، وأمثالهم .

وهؤلاء وأمثالهم يعظِّمون ما وافق فيه الفلاسفة ، كما يفعل ذلك صاحب «خلع النعلين[2] » وابن عربى صاحب «الفصوص» ، وأمثالهم ممن يأخذ المعانى الفلسفية يخرجها فى قوالب المكاشفات والمخاطبات الصوفية ، ويقتدى فى ذلك بما وجده من ذلك فى كلام أبى حامد ونحوه .

وأما عوام هؤلاء فيعظِّمون الألفاظ الهائلة مثل : لفظ الملك ، والملكوت ، والجبروت ، وأمثال ذلك مما يجدونه فى كلام هؤلاء ، وهم لا يدرون هل أراد المتكلم بذلك ما أراده الله ورسوله ، أم أراد بذلك ما أراده الملاحدة كابن سينا وأمثاله .

---

(١) أبو على الحسن بن على بن يوسف بن هود الجذامى المرسى ، فيلسوف متصوف من بيت مجد . والده هو عضد الدولة نائب السلطنة فى مرسية ، وهو أخو المتوكل على الله ملك الأندلس . وقد درس ابن هود الطب والفلسفة ، وكان – كما ذكر الذهبى – أحد الكبار فى التصوف على طريق الوحدة ، وقد صحب ابن سبعين . ولد ابن هود فى مرسية سنة ٦٣٣ وتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٩ ، وكان يقرئ اليهود كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون . قال الذهبى : قال شيخنا عماد الدين الواسطى : قلت له : أريد أن تسلكنى . فقال : من أى الطرق : الموسوية أو العيسوية أو المحمدية ؟ وقال ابن أبى حجلة : ابن هود شيخ اليهود . . . كان له فى السلوك مسلك عجيب ومذهب غريب ، لا يبالى بما انتحل ، ولا يفرّق بين الملل والنحل . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤٤٦/٥ – ٤٤٧ ؛ فوات الوفيات ٢٤٩/١ – ٢٥١ ؛ الأعلام ٢٢١/٢ .

(٢) وهو ابن قسى ، وسبقت ترجمته فى هذا الكتاب ، جـ١ ، ص ١٦٣ .

والمقصود هنا أن ابن رشد هذا مع اعتقاده أقوال الفلاسفة الباطنية – لا سيما الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم الذين لهم التصانيف المعروفة فى الفلسفة – ومع أن قول ابن رشد هذا فى الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة ، من أنها أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما يتخيلونه فى أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ، وأن الحق الصريح الذى يصلح لأهل العلم ، فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة ، وهذه عند التحقيق منتهاها التعطيل المحض ، وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له فى الخارج غير وجود الممكنات ، وهو الذى انتهى إليه أهل الوحدة القائلون بالحلول والاتحاد ، كابن سبعين وأمثاله ممن حقَّق هذه الفلسفة ومشوا على طريقة هؤلاء المتفلسفة الباطنية من متكلم ومتصوّف ، / وممن أخذ بما يوافق ذلك من كلام أبى حامد وأمثاله ، ص٥٩ وزعموا أنهم يجمعون بين الشريعة الإلٰهية والفلسفة اليونانية ، كما زعم ذلك أصحاب رسائل إخوان الصفا[1] وأمثالهم من هؤلاء الملاحدة .

وابن رشد هذا ، مع خبرته بكلام هؤلاء وموافقته لهم ، يقول : إن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كُلَّاب والحارث المحاسبى ، وأبى العباس القلانسى[2] ، والأشعرى ،

---

(١) تكلم ابن تيمية فى كتابه « منهاج السنة » عن رسائل إخوان الصفا وعن مؤلفيها . انظر : منهاج السنة (بتحقيق) ٢/٣٧٠ – ٣٧١ (ط . العروبة ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤) وانظر تعليقاتى فى الصفحتين وما نقلته من تعليق مستجى زاده وعلقت عليه ٢/٣٧١ ت ٣ .

(٢) سبقت ترجمته فى هذا الكتاب ، جـ ١ ، ص ٢٤٦ .

والقاضي أبي بكر ، وأبي الحسن التميمي[١] ، وابن الزاغوني[٢] ، وأمثالهم ممن يقول : إن الله فوق العرش وليس بجسم .

وقال هؤلاء المتفلسفة كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية : إن إثبات العلو لله لا يوجب إثبات الجسمية ، بل ولا إثبات المكان ، وبناء ذلك على أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، وهذا قول أرسطو وأتباعه ، فهؤلاء يقولون : مكان الإنسان هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن من الأفلاك فهو مكان للسطوح الظاهرة مما يلاقيه .

ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئاً ، فلا مكان هناك على اصطلاحهم ، إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم لكان الحاوى جسماً ، وإذا كان كذلك فالموجود هنالك لا يكون فى مكان ولا يكون جسماً ، ولهذا قال[٣] : « فإذاً [إن][٤] قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هناك[٥] هو وجود جسم ، لا وجود ما ليس بجسم[٦] » .

---

(١) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي ، من فقهاء الحنابلة ، ولد سنة ٣١٧ وتوفى سنة ٣٧١ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٣٩/٢ ؛ المنتظم لابن الجوزى ١١٠/٧ ؛ الأعلام ١٣٩/٤ .

(٢) سبقت ترجمته جـ ١ ، ص ٣٢٤ .

(٣) أى ابن رشد ، وهو كلامه الذى سبق وروده من قبل فى ص ٢١٥ = ص ١٧٧ من كتاب « مناهج الأدلة » .

(٤) إن : ساقطة من الأصل ، وجاءت فى النص الذى سبق وروده وفى « مناهج الأدلة » .

(٥) فى النص السابق : هنالك .

(٦) فى النص السابق : . . وجوده هناك هو عكس ماظنه القوم وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسم » .

فقـــرر إمكان ذلك كما قرر إثباته ، كما ذكره من أنه لابد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس .

والذى يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له : لا يمكن أن يوجد هناك شئ : لا جسم ولا غيره ، أما الجسم فلما ذكره ، وأما غيره فلأنه يكون مشاراً إليه بأنه هناك ، وما أشير إليه فهو جسم .

وهذا كما يقوله المعتزلة للكُلاَّبية وقدماء الأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث كالتيميين[1] وأمثالهم وأتباعهم ، فيقول ابن رشد لهم ما تقوله الكُلابية للمعتزلة ، وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام / العالم ولا داخل فيها ، إما أن يكون ممكناً وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم ، وإن كان ممكناً فوجود موجود هو وراء أجسام العالم وليس بجسم أَوْلى بالجواز ، لأنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه ، لا فى العالم ولا خارجاً عنه ، ولا يُشار إليه ، وعرضنا عليه وجود موجود يُشار إليه فوق العالم ليس بجسم ، كان إنكار العقل للأول

ص ٥٩

(١) عرف بالتيمى أكثر من واحد من أصحاب أحمد منهم : عبد العزيز بن الحارث أبو الحسن التميمى (وتكلمت عليه قبل قليل) ؛ وحفيده أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمى ، المتوفى سنة ٤٨٨ ، وهو أشهر التميميين (انظر ترجمته فى : المنهج الأحمد للعليمى ١٦٤/٢ – ١٧٠ (ط . المدنى ، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣ ؛ طبقات الحنابلة ٢٥٠/٢ – ٢٥١ ؛ الذيل ٧٧/١ – ٨٥ ؛ المنتظم ٨٨/٩ – ٨٩) ؛ وأبو الفرج عبد الوهاب بن عبد العزيز (والد أبى محمد) المتوفى سنة ٤٢٥ (انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٨٢/٢ ؛ المنتظم ٨١/٨) ؛ وأبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز (أخو عبد الوهاب) المتوفى سنة ٤١٠ (انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٧٩/٢ ؛ المنتظم ٢٩٥/٧ ؛ سزكين ٢١٨/٢ – ٢١٩) . قال ابن أبى يعلى فى ترجمة رزق الله بن عبد الوهاب : « أحد الحنابلة المشهورين فى الحنبلية ، هو وأبوه وعمه وجده » فلعل ابن تيمية قصد الإشارة إليهم .

أعظم من إنكاره للثانى ، فإن كان الأول مقبولاً وجب قبول الثانى ، وإن كان الثانى مردوداً وجب رد الأول ، فلا يمكن منازعو هؤلاء أن يبطلوا قولهم مع إثباتهم لموجودٍ قائمٍ بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه .

وما ذكره ابن رشد من أن : هذه الصفة - صفة العلو - لم يزل أهل الشريعة فى أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية[١] - كلام صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول : إن النزاع فى ذلك ليس إلا مع الكرّامية والحنبلية ، وكلامه هذا أصح مما زعمه ابن سينا حيث ادّعى[٢] أن السنن الإلـٰهية منعت الناس عن شهرة القضايا التى سمَّاها « الوهميات » مثل أن : كل موجود فلابد أن يُشار إليه ، فإن تلك السنن ليست إلا سنن المعتزلة والرافضة والإسماعيلية[٣] ومن وافقهم من أهل البدع ، ليست سنن الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله عليهم أجمعين .

وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة فصحيح ، وهذا مما يرجّح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا . لكن التحقيق أن الفلاسفة فى هذه المسألة على قولين ، وكذلك فى مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال وغيرها من الأمور ، للفلاسفة فى ذلك قولان .

---

(١) وهو الكلام الذى سبق إيراده فى ص ٢١٢ - ٢١٣ وهو الموجود فى « مناهج الأدلة » ص ١٧٦ .

(٢) فى الأصل : ادعا .

(٣) فى الأصل : والاسمعيلية .

والرازى إذا قال : « اتفق الفلاسفة » فإنما عنده ما فى كتب ابن سينا وذويه . وكذلك الفلاسفة الذين يرد عليهم أبو حامد إنما هم هؤلاء .

ولاريب أن مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل . أما النبوات فلا يُعرف له فيها كلام ، وأما الإلهيات فكلامه فيها قليل جداً . وأما عامة كلام الرجل [فهو] فى الطبيعيات[1] والرياضيات ، ولهم كلام فى الروحانيات من جنس كلام السحرة والمشركين . وأما كلامهم فى واجب الوجود بنفسه ، فكلام قليل جداً مع ما فيه من الخطأ ، وهم لا يسمونه واجب الوجود ، ولا يقسّمون الوجود إلى واجب وممكن ، وإنما فعل هذا ابن سينا وأتباعه ، ولكن يسمونه المحرك الأول / والعلة الأولى ، كما قد بُسطت أقوالهم فى موضع آخر . ص٦٠

وعلم ما بعد الطبيعة عندهم هو العلم الناظر فى الوجود ولواحقه ، وتلك أمور كلية عامة مطلقة تتناول الواجب وغيره . وبعض كلامهم فى ذلك خطأ وبعضه صواب ، وغالبه تقسيم لأجناس الجواهر والأعراض ، ولهذا كانوا نوعين : نوعاً نظّارين مقسِّمين للكليات ، ونوعاً متألِّهين بالعبادة والزهد على أصولهم ، أو جامعين بين الأمرين ، كالسهروردى المقتول ، وأتباع ابن سبعين ، وغيرهم .

---

(١) فى الأصل : وأما عامة كلام الرجل فى الطبيعيات . . . الخ ، وزدت « فهو » ليستقيم الكلام .

وأما كلامهم فى نفس العلة الأولى فقليل جداً ، ولهذا كانوا على قولين : منهم من يثبت موجوداً واجباً مبايناً للأفلاك ، ومنهم من ينكر ذلك . وحجج[١] مثبتى ذلك على نفاته منهم حجج ضعيفة ، وقدماؤهم كأرسطو كانوا يستدلون بأنه لابد للحركة من محرك لا يتحرك ، وهذا لا دليل عليه ، بل الدليل يبطله .

وابن سينا سلك طريقته المعروفة ، وهو الاستدلال بالوجود على الواجب ، ثم دعواه أن الواجب لا يجوز أن يتعدد ولا تكون له صفة ، وهذه أيضا طريقه ضعيفة ، ولعلها أضعف من طريقة أولئك ، أو نحوها ، أو قريب منها .

وإذا كان كلام قدمائهم فى العلم بالله تعالى قليلاً كثير الخطأ ، فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل ، ودخلوا فى دين المسلمين واليهود والنصارى ، وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك ، فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم ما يكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لما رأوا فى ذلك من الحق العظيم الذى لا يمكن جحده ، والذى هو أشرف المعارف وأعلاها ، فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده ، فالفارابى لون ، وابن سينا لون ، وأبو البركات صاحب « المعتبر » لون ، وابن رشد الحفيد لون ، والسهروردى المقتول لون ، وغير هؤلاء ألوان أخر .

وهم فى هواهم بحسب ما يتيسر[٢] لهم من النظر فى كلام أهل

---

(١) فى الأصل : وحجة ، وما أثبتناه يستقيم به الكلام

(٢) فى الأصل : يتسير ، وهو تحريف .

الملل . فمن نظر فى كلام المعتزلة والشيعة ، كابن سينا وأمثاله ، فكلامه لون ، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث ، كأبى البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا .

لكن قد يخفى ذلك على من يمعن النظر ، ويظن أن قول ابن سينا أقرب إلى المعقول ، كما يظن أن كلام المعتزلة / والشيعة أقرب إلى المعقول من كلام الأشعرية والكرَّامية وغيرهم من أهل الكلام ، ومن نظَّار أهل السنة والجماعة . ومن المعلوم — بعد كمال النظر واستيفائه — أن كل من كان إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب — كان كلامه فى الإلٰهيات بالطرق العقلية أصح ، كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح ، لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد ، لا تتناقض وتتعارض .

ظ ٦٠

وما ذكره ابن رشد فى اسم المكان يتوجه عند من يَسْلم له مذهب أرسطو ، وأن المكان هو السطح الداخل الحاوى المماس للسطح الخارج المحوى . ومعلوم أن من الناس من يقول : إن للناس فى المكان أقوالا أخر ، منهم من يقول : إن المكان هو الجسم الذى يتمكن غيره عليه ، ومنهم من يقول : إن المكان هو ما كان تحت غيره وإن لم يكن ذلك متمكناً عليه ، ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد .

والنزاع فى هذا الباب نوعان : أحدهما معنوى ، كمن يدَّعى وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

والثانى نزاع لفظى ، وهو من يقول : المكان ما يحيط بغيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكّن عليه .

ولا ريب أن لفظ « المكان » يُقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ تنازع أهل الإثبات : هل يقال : إن الله تعالى فى مكان أم لا ؟ وهذا كتنازعهم فى الجهة والحيز ، لكن قد يقرُّ بلفظ « الجهة » من لا يقر بلفظ « الحيز » أو « المكان » ، وربما أقرَّ بلفظ « الحيز » أو « المكان » من لا يقرُّ بالآخر . وسبب ذلك إما اتِّباع ما ورد ، أو اعتقاد أن فى أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس فى الآخر .

وحقيقة الأمر فى المعنى أن يُنظر إلى المقصود ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن ، سواء كان محيطاً به ، أو كان تحته ، فعلوم أن الله سبحانه ليس فى مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد أن العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه ، فلاريب أنه فى مكان بهذا الاعتبار .

فما يجب نفيه بلاريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه ، فإنه سبحانه غنى عن ما سواه ، وكل شئ فقير إليه ، فلا يجوز أن يُوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه . وأما إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه ، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض ، وأما علوه على العالم ومباينته للمخلوقات ، فتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين ، وسلف الأمّة وأئمتها ، وبين هؤلاء الفلاسفة / كما ذكر ذلك عنهم ، ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون فى ذلك . ص٦١

(فصل)

مذهب السلف والأئمة فى العلو والمباينة

فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة فى هذا الباب ، يبين خطأ من جعل النزاع فى ذلك مع الكرَّامية والحنبلية ، ويبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون بالعلو ، وبامتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه . وأما كلام من نقل مذهب السلف والأئمة فأكثر من أن يمكن سطره .

كلام أبى نصر السجزى فى كتاب « الإبانة »

قال الشيخ أبو نصر السِّجْزِى[١] فى كتاب « الإبانة » له : « فأئمتنا كسفيان الثورى ، ومالك ، وسفيان بن عيينة . وحمَّاد بن سَلَمة ، وحمَّاد بن زيد ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد ابن حنبل ، وإسحاق بن ابراهيم الحنظلى ، متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش ، وأن علمه بكل مكان ، وأنه يُرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه يغضب ويرضى ،ويتكلم بما شاء فمن خالف شيئا من ذلك فهو منهم برئ وهم منه براء » .

وأبو نصر هذا كان مقيماً بمكة فى أثناء المائة الخامسة .

كلام أبى عمر الطلمنكى فى « الوصول إلى معرفة الأصول »

وقال قبله الشيخ أبو عمر الطلمنكى المالكى ، أحد أئمة وقته بالأندلس ، فى كتاب « الوصول إلى معرفة الأصول »[٢] **قال** : « وأجمع

---

(١) سبقت ترجمته فى هذا الكتاب جـ ١ ، ص ٢٦٦ . وانظر ترجمته أيضا فى : شذرات الذهب ٢٧١/٣ – ٢٧٢ ؛ العبر ٢٠٦/٣ – ٢٠٧ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ، ص ٣٩ ؛ الجواهر المضية ٣٣٨/١ ؛ معجم المؤلفين ٢٣٩/٦ ؛ الأعلام ٣٤٩/٤ .

(٢) سبقت ترجمته فى هذا الكتاب ٢٤٧/١ ، والكلام على كتابه ٣٥/٢ .

المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾[سورة الحديد : ٤] ، ونحو ذلك من القرآن : أن ذلك علمه ، وأن الله فوق السمٰوات بذاته ، مستوٍ على عرشه كيف شاء » .

وقال أيضا : « قال أهل السنة فى قوله : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾[سورة طه : ٥] أن الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز » .

كلام نصر المقدسى فى « الحجة على تارك المحجة »

وقال الشيخ نصر المقدسى الشـافعى الشيخ المشهور فى كتاب « الحجة »[1] له : « إن قال قائل : قد ذكرت ما يجب على أهل الإسلام من اتِّباع كتاب الله وسنة رسوله ، وما أجمع عليه الأئمة والعلماء ، والأخذ بما عليه أهل السنة والجماعة ، فاذكر مذاهبهم وما أجمعوا عليه من اعتقادهم ، وما يلزمنا من المصير إليه من إجماعهم . فالجواب : أن الذى أدركتُ عليه أهل العلم ومن لقيتهم وأخذت عنهم ، ومن بلغنى قوله من غيرهم ....» فذكر جمل اعتقاد أهل السنة وفيه : « أن الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه ، كما قال فى كتابه : ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة الطلاق : ١٢] . ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [سورة الجن : ٢٨] » .

---

(١) فى الأصل أبو نصر المقدسى ، وهو خطأ . وهو أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود النابلسى المقدسى . شيخ الشافعية فى عصره بالشام ؛ ولد سنة ٣٧٧ وتوفى سنة ٤٩٠ . من كتبه « الحجة على تارك المحجة » . وسبق أن ذكرت فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ٩٤/٢ كتاب أبى القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل التيمى الأصبهانى الشافعى وهو « الحجة على تارك المحجة » . انظر ترجمة نصر المقدسى فى : طبقات الشافعية ٣٥١/٥ – ٣٥٣ ؛ شذرات الذهب ٣٩٥/٣ – ٣٩٦ ؛ العبر ٣٢٩/٣ ؛ النجوم الزاهرة ١٦٠/٥ ؛ الأعلام ٣٣٦/٨ – ٣٣٧ .

كلام أبى نعيم الأصبهانى فى «عقيدته»

وقال قبله الحافظ **أبو نعيم الأصبهانى**[١] المشهور ، صاحب التصانيف المشهورة ، «كحلية الأولياء» وغيرها فى عقيدته المشهوره عنه :

ظ ٦١ «طريقتنا طريقة المتبعين/ للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، فما اعتقدوه اعتقدناه . فمما اعتقدوه أن الأحاديث التى تثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم فى العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه ، وأن الله بائن عن خلقه ، والخلق بائنون منه ، لا يحل فيهم ، ولا يمترج بهم ، وهو مستوٍ على عرشه فى سماواته ، من دون أرضه » .

كلام أبى أحمد الكرخى فى «عقيدته»

وقال الشيخ أبو أحمد الكرخى ، الإمام المشهور فى أثناء المائة الرابعة[٢] ، فى العقيدة التى ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة ، وهى العقيدة التى كتبها للخليفة القادر بالله[٣] ، وقرأها على الناس ، وجمع الناس عليها ، وأقرتها طوائف أهل السنة ، وكان قد استتاب من خرج عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم ، سنة ثلاث عشرة وأربعمائةٍ . وكان حينئذ قد تحرك ولاة الأمور لإظهار السنة لما كان الحاكم المصرى وأمثاله من أئمة الملاحدة قد انتشر أمرهم ، وكان أهل ابن سينا وأمثالهم

---

(١) سبقت ترجمته ٢٤١/١

(٢) لم أعرف من هو .

(٣) فى الأصل : التى كتبها الخليفة القادر بالله ، ولعل الصواب ما أثبته . والخليفة العباسى القادر بالله هو أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر بن المعتضد ، ولد سنة ٣٣٦ وولى الخلافة سنة ٣٨١ وتوفى سنة ٤٢٢ ، مكث خليفة – كما يقول ابن كثير – : «إحدى وأربعين سنة وثلاثة أشهر . . وكان على طريقة السلف فى الاعتقاد ، وله فى ذلك مصنفات كانت تقرأ على الناس . . . » . وانظر ترجمته فى : البداية والنهاية ٣٠٨/١١ – ٣٠٩ ، ٣١/١٢ ؛ الكامل لابن الأثير ١٤٣/٩ – ١٤٤ ؛ تاريخ بغداد ٣٧/٤ – ٣٨ ؛ الأعلام ٩١/١ – ٩٢ .

من أهل دعوتهم ، وأظهر السلطان محمود بن سُبكتكين[1] لعنة أهل البدع على المنابر ، وأظهر السنة ، وتناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك فى مسألة العلو ، فرأى قوة كلام ابن الهيصم ، فرجّح ذلك ، ويقال إنه قال لابن فورك : فلو أردت تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا ؟ أو قال : فرِّق لى بين هذا الرب الذى تصفه وبين المعدوم ؟ وأن ابن فورك كتب إلى أبى اسحاق الإسفرايينى[2] يطلب الجواب عن ذلك ، فلم يكن الجواب إلا أنه لوكان فوق العرش للزم أن يكون جسماً . ومن الناس من يقول : إن السلطان لما ظهر له فساد قول ابن فورك سقاه السم حتى قتله ، وتناظر عنده فقهاء الحديث ، من أصحاب الشافعى وغيرهم ، وفقهاء الرأى ، فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجّحه ، وغزا المشركين بالهند ، وهذه العقيدة مشهورة ، وفيها : «كان ربنا وحده ولا شىء معه ، ولا مكان يحويه ، فخلق كل شىء بقدرته ، وخلق العرش ، لا لحاجته إليه ، فاستوى عليه استواء استقرار ، كيف شاء وأراد ، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق ، وهو يدبِّر السموات والأرض ويدبر ما فيهما ، ومنْ فى البر والبحر ، لا مدبِّر غيره ، ولا

---

(١) السلطان أبو القاسم محمود بن سبكتكين الغزنوى ، فاتح الهند ، امتدت سلطنته فى عهد الخليفة القادر بالله العباسى من أقاصى الهند إلى نيسابور ولد سنة ٣٦١ وتوفى سنة ٤٢١ . انظر ترجمته فى : البداية والنهاية ٢٩/١٢ – ٣١ ، وفيه : « وكان على مذهب الكرامية فى الاعتقاد ، وكان من جملة من يجالسه منهم محمد بن الهيصم (فى الأصل : الهيضم) ، وقد جرى بينه وبين أبى بكر بن فورك مناظرات بين يدى السلطان محمود فى مسألة العرش ، ذكرها ابن الهيصم فى مصنف له ، فال السلطان محمود إلى قول ابن الهيصم ، ونقم على ابن فورك كلامه ، وأمر بطرده وإخراجه ، لموافقته لرأى الجهمية » . وانظر أيضا : الكامل لابن الأثير ١٣٨/٩ – ١٣٩ ؛ وفيات الأعيان ٢٦٢/٤ – ٢٦٩ ؛ الأعلام ٤٧/٨ – ٤٨ .

(٢) أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايينى ، سبقت ترجمته ، جـ ١ ، ص ٨٥ .

حافظ سواه ، يرزقهم ، ويمرضهم ، ويعافيهم ، ويميتهم ، والخلق كلهم عاجزون : الملائكة ، والنبيون ، والمرسلون ، وسائر الخلق أجمعين ، وهو القادر بقدرة ، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد ، وهو السميع بسمع ، والبصير ببصر ، تعرف صفتهما من نفسه ، لا يبلغ/ ص٦٢ كنههما أحد من خلقه ، متكلم بكلام يخرج منه ، لا بآلةٍ مخلوقة كآلة المخلوقين ، لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم ، وكل صفة وصف بها نفسه ، أو وصفه بها نبيه ، فهى صفة حقيقة ، لا صفة مجاز » .

كلام ابن عبد البر فى كتاب «التمهيد»

وقال أبو عمر بن عبد البر[١] فى كتاب « التمهيد فى شرح الموطأ » لما تكلم على حديث النزول ، قال[٢] : « هذا حديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الإسناد ، لا يختلف أهل الحديث فى صحته[٣] . . . وهو منقول[٤] من طرق سوى هذه من أخبار العدول[٥] عن النبى صلى الله عليه وسلم[٦] ... وفيه دليل على أن الله[٧] فى السماء على

(١) سبقت ترجمة ابن عبد البر ، جـ ١ ، ص٢٤٦ ، ت ٥ .

(٢) فى كتابه « التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد » جـ ٧ ، ص١٢٨ – ١٢٩ . تحقيق الأستاذ عبد الله بن الصديق ، ط . مطبعة فضالة ، المحمدية ، المغرب ، ١٣٩٩/١٩٧٩ .

(٣) بعد كلمة « صحته » وردت العبارات التالية التى اختصرها ابن تيمية : « . . رواه أكثر الرواة عن مالك هكذا ، كما رواه يحيى ، ومن رواة الموطأ من يرويه عن مالك عن ابن شهاب عن أبى عبد الله الأغر لا يذكر أبا سلمه . . » .

(٤) التمهيد : وهو حديث منقول . .

(٥) التمهيد : . . من طرق متواترة ، ووجوه كثيرة من أخبار العدول .

(٦) بعد عبارة « النبى صلى الله عليه وسلم » وردت عبارات استغرقت سبعة أسطر (ص ١٢٨ – ١٢٩) لم يوردها ابن تيمية .

(٧) التمهيد : الله عز وجل .

(٨) التمهيد : من فوق .

العرش ، فوق[٨] سبع سمٰوات ، كما قالت الجماعة ، وهو من حجتهم على المعتزلة فى قولهم : إن الله بكل مكان[١] » .

قال[٢] : « والدليل على صحة قول أهل الحق قوله تعالى . . .[٣] » وذكر عدة آيات[٤] إلى أن قال :[٥] « وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة[٦] من أن يحتاج إلى[٧] أكثر من حكايته . لأنه اضطرار لم يوقفهم[٨] عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم » .

وقال أبو عمر أيضا[٩] : « أجمع علماء[١٠] الصحابة والتابعين الذين حُمل عنهم التأويل[١١] ، قالوا فى تأويل قوله تعالى : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [سورة المجادلة : ٧][١٢] : هو على العرش ، وعلمه فى كل مكان ، وما خالفهم فى ذلك أحد يُحتج بقوله » .

---

(١) التمهيد : إن الله عز وجل فى كل فى مكان وليس على العرش .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة : ص ١٢٩ .

(٣) التمهيد : والدليل على صحة ما قالوه أهل الحق فى ذلك قول الله وعز وجل . . الخ .

(٤) انظر ص ١٢٩ – ١٣٤ .

(٥) التمهيد : ص ١٣٤ .

(٦) التمهيد : عند الخاصة والعامة .

(٧) التمهيد : من أن يحتاج فيه إلى . .

(٨) التمهيد : لم يؤنبهم .

(٩) التمهيد ١٣٨/٧ – ١٣٩ .

(١٠) التمهيد : لأن علماء . .

(١١) التمهيد : الذين حملت عنهم التأويل فى القرآن . .

(١٢) التمهيد : قالوا فى تأويل هذه الآية (وجاءت الآية قبل هذه العبارات) .

وقال أيضا[(١)] : « أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها فى القرآن والسنة ، والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، إلا أنهم لا يكيِّفون شيئاً من ذلك ، ولا يحدون[(٢)] فيه صفة محصورة . وأما أهل البدع : الجهمية[(٣)] ، والمعتزلة كلها ، والخوارج ، فكلهم ينكرها ، ولا يحمل منها شيئاً[(٤)] على الحقيقة ، ويزعم أن من أقرَّ بها مشبِّه ، وهم عند من أقرَّ بها[(٥)] نافون للمعبود ، بلاشون[(٦)] ، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ، وهم أئمة الجماعة » .

كلام معمّر بن أحمد الأصبهانى فى وصيته.

قال الشيخ العارف معمَّر بن أحمد الأصبهانى ، أحد شيوخ الصوفية فى أواخر المائة الرابعة[(٧)] : « أحببت أن أوصى أصحابى بوصية من السنة ، وموعظة من الحكمة ، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر[(٨)] ، وأهل المعرفة والتصوف ، من المتقدمين والمتأخرين » . قال

---

(١) التمهيد ١٤٥/٧ .

(٢) التمهيد : ولا يحدون .

(٣) التمهيد : والجهمية .

(٤) التمهيد : شيئا منها . .

(٥) التمهيد: من أثبتها .

(٦) بلاشون : كذا بالأصل ، وكتب فى هامش الأصل أمامها : « أى يقولون : لاشىء » . وليست هذه الكلمة فى نسخة « التمهيد » التى أقابل عليها هذه النصوص .

(٧) أبو منصور معمر بن أحمد بن محمد بن زياد الأصفهانى ، شيخ الصوفية فى زمانه بأصفهان توفى سنة ٤١٨ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٢١١/٣ ؛ سزكين ٥٠٥/٢ – ٥٠٦ . وقد أورد ابن تيمية هذه الوصية فى الفتوى الحموية الكبرى (مجموع فتاوى الرياض ٦١/٥) وسأقابل كلامه هنا عليها بإذن الله .

(٨) فى الفتوى الحموية : ... والأثر بلا كيف (وكذا جاءت فى طبعة الشيخ محمد حامد الفقى فى مجموعة مع التدمرية وألفية العراق . ص ١٢٣) ، وهذه الزيادة مقحمة على الأرجح ، وليس هذا مكانها ، وستأتى بعد قليل .

فيها : « وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ، ولا تشبيه ، ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف فيه مجهول ،/ وأنه عز وجل مستوٍ على عرشه ، بائن من خلقه ، والخلق منه بائنون ، بلا حلول ، ولا ممازجة ، ولا اختلاط ، ولا ملاصقة ، لأنه الفرد البائن من الخلق ، الواحد ، الغنى عن الخلق ، وأن الله[1] سميع بصير ، عليم خبير ، يتكلم ، ويرضى ويسخط ، ويضحك ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء فيقول : هل من داع فأستجيب له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟ حتى يطلع الفجر » .

ظ ٦٢

قال : « ونزول الرب إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، فمن أنكر النزول وتأوّل فهو مبتدعٌ ضال[2] » .

كلام ابن أبى حاتم.

وقال عبد الرحمن بن أبى حاتم : « سألت أبى وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة – يعنى فى أصول الدين – وما أدركا عليه العلماء فى جميع الأمصار فقالوا : أدركنا العلماء فى جميع الأمصار : حجازاً ، وعراقًا ، ومصراً ، وشاماً ، ويمنًا ، فكان من مذاهبهم أن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته » .

إلى أن قال : « وأن الله على عرشه ، بائن من خلقه ، كما وصف نفسه فى كتابه ، وعلى لسان رسوله ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علما » .

---

(١) فى طبعتى الفتوى الحموية : وأن الله عز وجل .

(٢) فى طبعتى الفتوى الحموية : « ... ضال ، وسائر الصفوة من العارفين على هذا » .

كلام أبى محمد المقدسى.

وقال الشيخ أبو محمد المقدسى : « إن الله وصف نفسه بالعلو فى السماء ، ووصفه بذلك رسوله خاتم الأنبياء ، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة والأتقياء ، والأئمة من الفقهاء ، فتواترت الأخبار بذلك ، على وجه حصل به اليقين ، وجمع الله عليه قلوب المسلمين ، وجعله مغروزاً فى طباع الخلق أجمعين ، فتراهم عند نزول الكرب يلحظون السماء بأعينهم ، ويرفعون نحوها للدعاء أيديهم ، وينتظرون مجىء الفرج من ربهم ، وينطقون بذلك بألسنتهم ، ولا يُنكر ذلك إلا مبتدع ، غالٍ فى بدعته ، أو مفتون بتقليده واتِّباعه على ضلالته » .

قال : « وأنا ذاكر فى هذا الجزء بعض ما بلغنى فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصحابته ، والأئمة المقتدين بسنته ، على وجهٍ يحصل القطع واليقين بصحة ذلك عنهم ، ونعلم تواتر الرواية بوجوه منهم ، ليزداد من وقف عليه من المؤمنين إيمانا ، وننبِّه من خَفِىَ ذلك عليه حتى يصير كالمشاهد له عياناً » .

كلام أبى عبد الله القرطبى فى شرح معنى الاستواء . ص٦٣

وقال أبو عبد الله القرطبى المالكى[1] لَمَّا ذكر اختلاف الناس فى تفسير « الاستواء » . قال : « وأظهر الأقوال/ ما تظاهرت عليه الآى والأخبار ، والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه ، كما أخبر فى كتابه ، وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائنٌ من جميع خلقه . هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات » .

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى الأندلسى القرطبى ، من كبار المفسرين ، مؤلف « الجامع لأحكام القرآن » فى التفسير ، وكتاب « التذكار فى أفضل الأذكار » وقد طبعا ، توفى سنة ٦٧١ . انظر ترجمته فى : مقدمة تفسير القرطبى ١/ و – ز ؛ طبقات المفسرين للسيوطى ، ص ٢٨ – ٨٩ ، ط . ليدن ، ١٨٣٩ ؛ الديباج المذهب ، ص ٣١٧ – ٣١٩ ؛ الأعلام ٦/٢١٧ – ٢١٨ .

وقال أيضا فى كتابه الكبير فى التفسير لمَّا تكلم على آية الاستواء، قال[١] : « هذه مسألة الاستواء، وللعلماء فيها كلام وأجزاء[٢]، وقد بيَّنَّا أقوال العلماء فيها فى « شرح الأسماء الحسنى »[٣]، وذكرنا فيها أربعة[٤] عشر قولا » . وذكر قول النفاة من المتكلمين، فقال : وأنهم يقولون : « إذا وجب[٥] تنزيه الرب عن الحيِّز[٦]، فمن ضرورة ذلك ولواحقه له تنزيه الرب عن الجهة[٧]، فليس بجهة فوق عندهم، لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون فى مكان وحيِّز، [٨] ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون، ويلزم من ذلك التغير والحدوث[٩] » .

وذكر قول هؤلاء المتكلمين، وقال : « قد كان السلف الأُوَل لا يقولون[١٠] بنفى الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى، كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف

(١) فى تفسيره « الجامع لأحكام القرآن » فى تفسير قوله تعالى : (. . . ثم استوى على العرش . .) [الأعراف : ٥٤] ٧/٢١٩ (ط . دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٠/١٩٦٠) .

(٢) تفسير القرطبى : وإجراء .

(٣) تفسير القرطبى : . . فيها فى « الكتاب الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى » .

(٤) تفسير القرطبى : . . فيها هناك أربعة . .

(٥) تفسير القرطبى : « أربعة عشر قولا، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب . . .

(٦) تفسير القرطبى : تنزيه البارى سبحانه عن الجهة والتحيز .

(٧) تفسير القرطبى : ولواحقة اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين، وقادتهم المتأخرين، تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة .

(٨) تفسير القرطبى : أو حيز .

(٩) تفسير القرطبى : . . والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث .

(١٠) تفسير القرطبى : . . والحدوث . هذا قول المتكلمين، وقد كان السلف الأول رضى الله عنهم لا يقولون . .

الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وإنما جهلوا[١] كيفية الاستواء » .

كلام أبي بكر النقاش .

وأما كلام السلف أنفسهم فأكثر من أن يمكن حصره . قال أبو بكر النقاش صاحب التفسير والرسالة[٢] : « حدثنا أبو العباس السَّراج قال : سمعت قتيبة بن سعيد يقول : هذا قول الأئمة فى الإسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا فى السماء السابعة على عرشه ، كما قال : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] » .

كلام أبي بكر الخلال فى كتاب « السنة » .

وروى أبو بكر الخلال[٣] فى كتاب « السنة » « أنبأ أبو بكر المروذى ، ثنا محمد بن الصباح النيسابورى ، ثنا سليمان بن داود ، أبو داود الخفاف ، قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه ، قال الله تعالى : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] : إجماع أهل العلم أنه فوق العرش ، ويعلم كل شيء فى أسفل الأرضين السابعة ، وفى قعور البحار » . وفى رواية : « وفى رؤوس الآجام وبطون الأودية ، وفى كل موضع ، كما يعلم علم ما فى السموات السبع ، وما دون العرش ، أحاط بكل شيء علما ، فلا تسقط من ورقةٍ إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس ، إلا قد عرف ذلك كله ، وأحصاه ، ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره » .

(١) تفسير القرطبى : حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وإنما جهلوا . .

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون النقاش ، مفسر وعالم بالقرآن ، من كتبه « شفاء الصدور » فى التفسير ، ولد سنة ٢٦٦ وتوفى سنة ٣٥١ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤٢٥/٣ – ٤٢٦ ؛ ميزان الاعتدال ٥٢٠/٣ ؛ تاريخ بغداد ٢٠١/٢ – ٢٠٥ ؛ الأعلام ٣١٠/٦ – ٣١١ .

(٣) سبقت ترجمة أبى بكر الخلال ، جـ ١ ، ص٦٦ .

كلام عبد الله بن أحمد وابن أبي حاتم.

ظ٦٣

وروى عبد الله بن أحمد فى كتاب « السنة » وعبد الرحمن بن أبى حاتم/ فى كتاب « الرد على الجهمية » عن سعيد بن عامر الضبعى إمام أهل البصرة علماً وديناً ، من طبقة شيوخ الشافعى وأحمد وإسحٰق ، أنه ذُكر عنده الجهمية ، فقال: «هم شر قولا من اليهود والنصارى ، قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله فوق العرش وقالوا هم : ليس عليه شىء » .

ورويا أيضا عن عبد الرحمن بن مهدى ، الإمام المشهور ، وهو من هذه الطبقة قال : « أصحاب جهم يريدون أن يقولوا : إن الله لم يكلِّم موسى ، ويريدون أن يقولوا : ليس فى السماء شىء ، وأن الله ليس على العرش ، أرى أن يُستتابوا ، فإن تابوا وإلا قتلوا » .

وروى عبد الله بن أحمد عن عبَّاد بن العوام الواسطى ، من تلك الطبقة ، قال : «كلمت بشر المريسى وأصحابه فرأيت آخر كلامهم ينتهى إلى أن يقولوا : ليس فى السماء شىء » .

ورويا عن على بن عاصم ، شيخ البخارى وغيره ، قال : « ناظرت جهميا فتبين من كلامه أنه[1] لا يرى أن فى السماء ربًّا » .

وروى عبد الله بن أحمد ، عن سليمان بن حرب ، قال: «سمعت حمَّاد بن زيد ، وذكر هؤلاء الجهمية فقال : إنما يحاولون أن يقولوا : ليس فى السماء شىء » .

وروى عبد الله وغيره عن أبيه أحمد بن حنبل : ثنا شريح بن

(١) فى الأصل : أن.

النعمان ، سمعت عبد الله بن نافع الصائغ ، سمعت مالك بن أنس يقول : الله فى السماء وعلمه فى كل مكان . وروى هذا الكلام مالك مكى[١] خطيب قرطبة فيما جمعه من تفسير مالك نفسه ، وكل هذه الأسانيد صحيحة .

كلام أبى بكر البيهقى فى « الأسماء والصفات » .

وروى أبو بكر البيهقى بإسناد صحيح عن الأوزاعى قال[٢] : «كنا نحن[٣] والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى[٤] فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته»[٥] .

فقد ذكر الأوزاعى ، وهو أحد الأئمة فى عصر تابعى التابعين ، الذى كان فيه[٦] مالك وابن الماجشون وابن أبى ذئب ونحوهم ، أئمة أهل الحجاز ، والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصر ، والثورى وابن أبى ليلى وأبو حنيفة ونحوهم ، أئمة أهل الكوفة ، وحمَّاد بن زيد وحمَّاد بن سلمه ونحوهما ، أئمة أهل البصره ، وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقاً وغرباً فى ذلك الزمن . وقد حكى الأوزاعى عن شهرة القول بذلك فى زمن التابعين ، وهم أيضا متطابقون على ما كان عليه التابعون ، كما ذكرنا قول مالك وحمَّاد بن زيد وغيرهما .

---

(١) مالك مكى : كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : عن مالك مكى . . ولم أعرف من هو .

(٢) قال البيهقى فى كتابه « الأسماء والصفات » ص ٤٠٧ – ٤٠٨ : « أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، قال أخبرنى أبو عبد الله محمد بن على الجوهرى ببغداد ، ثنا إبراهيم بن الهيثم ، ثنا محمد بن كثير المصيصى ، قال سمعت الأوزاعى يقول : . . .

(٣) نحن : ليست فى « الأسماء والصفات » .

(٤) الأسماء والصفات : تعالى ذكره .

(٥) الأسماء والصفات : من صفاته جل وعلا .

(٦) فى الأصل : . . . الذين كان فيه .

كلام أبي حنيفة فى كتاب « الفقه الأكبر

وقال أبو حنيفة فى كتاب « **الفقه الأكبر** » المعروف المشهور عند أصحابه ، الذى رووه بالإسناد عن أبى مطيع الحكم بن عبد الله/البلخى : قال[1] : « قال أبو حنيفة عمَّن قال[2] : لا أعرف ربِّى فى السماء أم[3] فى الأرض [فقال] : قد كفر[4] لأن الله يقول : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وعرشه فوق سبع سماوات . قال أبو مطيع[5] : قلت : فإن قال : إنه على العرش ولكنه يقول : لا أدرى[6] العرش فى السماء أم فى الأرض؟ قال : هو كافر ، لأنه أنكر أن يكون فى السماء ، لأنه تعالى[7] فى أعلى عليين ، وأنه يُدعى من أعلى[8] لا من أسفل » .

ص٦٤

وفى لفظ : قال : « سألت أبا حنيفة عمَّن قال : لا أعرف ربى فى السماء أو فى الأرض . قال : قد كفر لأن الله يقول : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] ، وعرشه فوق سبع سمٰوات » .

---

(١) فى « شرح الفقه الأكبر » لملا على القارى الحنفى ، ص١٠٣ - ١٠٤ ، ط . دار الكتب العربية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٧ .

(٢) شرح الفقه الأكبر : ثم قال : ومنه ماروى عن أبى مطيع البلخى رحمه الله ، أنه سأل أبا حنيفة رحمه الله عمَّن قال . .

(٣) شرح الفقه الأكبر : فى السماء هو أم .

(٤) فى الأصل : فى الأرض فقد كفر ، والتصويب من « شرح الفقه الأكبر » .

(٥) عبارة « قال أبو مطيع » ليست فى « شرح الفقه الأكبر » .

(٦) شرح الفقه الأكبر : ولكن لا أدرى .

(٧) شرح الفقه الأكبر : . . هو كافر ، لأنه أنكر كونه فى السماء ، فمن أنكر أنه فى السماء فقد كفر ، لأن الله تعالى . . .

(٨) فى الأصل : وأنه يدعا من أعلا . وفى « شرح الفقه الأكبر » : وهو يدعى من أعلى .

قال : « فإنه يقول : على العرش استوى ، ولكنه لا يدرى العرش فى الأرض أم فى السماء . قال : إذا أنكر أنه فى السماء فقد كفر » .

كلام عبد الله بن المبارك الذى رواه عنه البخارى .

وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه . ولا نقول كما يقول الجهمية بأنه هٰهنا فى الأرض » .

وممن ذكر هذا عن ابن المبارك البخارى فى كتاب « خلق أفعال العباد[1] » .

وهكذا قال الإمام أحمد وغيره .

كلام ابن خزيمة .

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة – الملقب بإمام الأئمة – : « من لم يقل بأن الله فوق سماواته ، وأنه على عرشه بائن من خلقه وجب أن يُستتاب ، فإن تاب والإضُربت عنقه ، ثم ألقى على مزبلة لئلا يتأذّى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة » وهذا معروف عنه ، رواه الحاكم فى « تاريخ نيسابور » ، وأبو عثمان النيسابورى فى رسالته المشهورة .

كلام ربيعة بن أبى عبد الرحمن .

وروى الخلاّل بإسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة ، قال :«سُئل ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن قوله : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] ، قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق » . وهذا

(١) عبارات ابن المبارك كما جاءت فى « خلق أفعال العباد » ص ١٢٠ (ط . مجموعة عقائد السلف) : « وقال ابن المبارك : لا نقول كما قالت الجهمية : إنه فى الأرض ها هنا ، بل على العرش استوى . وقيل له : كيف تعرف ربنا ؟ قال : فوق سماواته على عرشه » .

الكلام مروى عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة ، يقول فى بعضها : الاستواء معلوم ، وفى بعضها : غير مجهول ، وفى بعضها : استواؤه غير مجهول ، فيُثبت العلم بالاستواء ، وينفى العلم بالكيفية .

كلام مالك بن أنس.

وروى ابن أبى حاتم ، عن هشام بن عبيد الله الرازى أنه حبس رجلا فى التجهم فتاب ، فجيء به إلى هشام يمتحنه ، فقال له : أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه ؟ قال : لا أدرى ما بائن من خلقه . قال : ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب بعد .

كلام آخر لبعض الأئمة.

وروى أيضا عن عبد الله بن أبى جعفر الرازى أنه جعل يضرب قرابةً له / بالنعل على رأسه يرى رأى جهم ، ويقول : لا حتّى يقول : الرحمن على العرش استوى ،بائن من خلقه .

ظ ٦٤

وعن جرير بن عبد الحميد الرازى أنه قال : كلام الجهمية أوله عسل وآخره سمٌّ ، وإنما يحاولون أن يقولوا : ليس فى السماء إلٰه .

وجميع الطوائف تنكر هذا ، إلا من تلقّى ذلك عن الجهمية ، كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة ، فأما العامة من جميع الأمم فلا يسترِيب اثنان فى أن فطرهم مقرّة بأن الله فوق العالم ، وأنهم إذا قيل لهم : لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء،ولا يقرب إليه شيء ، ولا يقرب هو من شيء ، ولا يحجب العباد عنه شيء ، ولا ترفع إليه الأيدى ، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له فى العلو ، فإن فطرهم تنكر ذلك ، وإذا أنكروا هذا فى هذه القضية[1]

(١) فى الأصل : القصة ، وهو تحريف .

المعينة التى هى المطلوب ، فإنكارهم لذلك فى القضايا المطلقة العامة التى تتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ . وأما خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم يُنقل عن نبى من الأنبياء ، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات ، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يُنقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات .

وأول من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان . وكانا فى أوائل المائة الثانية فقتلهما المسلمون ، وأما سائر أئمة المسلمين ، مثل مالك ، والثورى ، والأوزاعى ، وأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهم ، فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات .

وكذلك شيوخ أهل الدين ، مثل الفضيل بن عياض ، وبشر الحافى ، وأحمد بن أبى الحوارى ، وسهل بن عبد الله التسترى ، وعمرو بن عثمان المكى ، والحارث المحاسبى ، ومحمد بن حنيف الشيرازى ، وغير هؤلاء .

وكتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات ، ولم يُنقل عن أحد منهم حرفٌ واحدٌ صحيح يوافق قول النفاة . فإذا كان سلف الأئمة وأئمتها وأفضل قرونها متفقين على قول أهل الإثبات ، فكيف يُقال : ليس هذا إلا قول الكرَّامية والحنبلية ؟

ومن المعلوم أن ظهور قول أهل الإثبات قبل زمن أحمد بن حنبل كان أعظم من ظهوره فى هذا الزمان ، / فكيف يُضاف ذلك إلى أتباعه ؟ ص٦٥

وأيضا فعبد الله بن سعيد بن كُلاَّب ، والحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسى ، وأبو الحسن بن مهدى الطبرى ، وعامة قدماء الأشعرية يقولون : إن الله بذاته فوق العرش ، ويردون على النفاة غاية الرد ، وكلامهم فى ذلك كثير مذكور فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على بطلان ما يعارض به النفاة من الحجج العقلية . وأما النفى فلم يكن يُعرف إلا عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم ، ومن وافقهم من الفلاسفة . وإلا فالمنقول عن أكثر الفلاسفة هو قول أهل الإثبات ، كما نقله ابن رشد الحفيد عنهم ، وهو من أعظم الناس انتصاراً لهم ، وسلوكا لطريقتهم ، لا سيما لأرسطو وأتباعه ، مع أنه يميل إلى القول بقدم العالم أيضا .

الوجه الثانى من وجوه الرد على الوجه الأول من كلام الرازى .

الوجه [الثانى][1] من أجوبة قوله : «لو كان بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرَّامية[2] » .

هو أن يُقال : لم يطبق على ذلك إلا من أخذه بعضهم عن بعض ، كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض ، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم .

فأما أهل الفطر التى لم تُغيَّر فلا ينكرون هذا العلم ، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع إطباقهم على جحد العلوم البديهية ، فإنه

(١) فى الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة ، وبدأ الوجه الأول من وجوه الرد على عبارة الرازى التالية فيما سبق فى هذا الجزء ص ١١٣ .

(٢) وهى عبارة الرازى فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » ص ١٠٦ وأوردها الأرموى فى مختصره « لباب الأربعين » ص ٣٤ وسبق ورودها فى هذا الجزء ، ص ١١٣ حيث بدأ الرد عليها ، كما سبق ورودها فى أول هذا الجزء ، ص ٩ .

ما من طائفة من طوائف الضلال – وإن كثرت – إلا وهى مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية .

الوجه الثالث .

الوجه [الثالث][١] : أن يُقال : ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة إلا وجمهور الناس يقولون : إنهم جحدوا العلوم الضرورية .

فالقائلون بأن الممكن قد يترجّح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره ، يقول جمهور العقلاء : إنهم جحدوا العلوم الضرورية[٢] .

والقائلون بأن الأجسام لا تبقى والأعراض لا تبقى ، يقول جمهور الناس : إنهم جحدوا العلوم الضرورية .

والقائلون بأن الأصوات المتعاقبة تكون قديمة أزلية الأعيان باقية ، وأن الأصوات المسموعة من الآدميين هى قديمة ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضرورى .

والقائلون بأن الكلام هو معنى واحد : هو الأمر بكل ما أمر به ، والخبر عن كل ما أخبر به ، وأنه إن عُبِّر عنه بالعربية كان هو القرآن ، وإن عُبِّر عنه / بالعبرية كان هو التوراة ، يقول جمهور العقلاء إنهم جحدوا العلم الضرورى .

ظ٦٥

والقائلون بأن العالم هو العلم والمعلوم ، والعاقل هو العقل والمعقول ، والعاشق هو العشق والمعشوق ، واللذة هى الملتذ ، والعلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلوم الضرورية .

(١) فى الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة .

(٢) فى الأصل : الضرورة ، وهو تحريف .

والقائلون بأن الوجود الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق أو لا بشرط ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلوم الضرورية .

والقائلون بأن النفس لا تدرك إلا الكليات دون الجزئيات[1] ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضرورى .

والقائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة ، وأن الصوت يُرى ، والطعم يُسمع ، واللون يُشم ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضرورى .

والقائلون بأنه يُحدث إرادة لا فى محل ، أو يُحدث فناء لا فى محل ، يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم هذا معلوم بالضرورة .

والقائلون بأن الإرادة تحدث فى الإنسان من غير سبب يوجب حدوثها ، مما يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم معلوم بالضرورة .

والقائلون بأنه حيّ عليم قدير ، من غير حياة ولا علم ولا قدرة ، مما يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم معلوم بالضرورة .

والقائلون بأن النبى صلى الله عليه وسلم نصّ على علىّ بالخلافة نصًّا جليًّا أشاعه بين المسلمين ، فكتموه ولم يظهروه ، يقول جمهور العقلاء : إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة .

والقائلون بأن للأمة إمامًا معصومًا عمره سنتان – أو ثلاث أو أربع – دخل السرداب من أكثر من أربعمائة سنة ، أو أن عليًّا لم يمت ،

(١) فى الأصل : الجزيات .

وأمثال ذلك ، يقول جمهور الناس : إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة .

وكذلك قول القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، مما يقول جمهور العقلاء : إن فساده معلوم بالضرورة .

وكذلك من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسمِّى المنافقين مؤمنين ، ويجعل إيمانهم كإيمان المؤمنين غير المنافقين ، وهم مع ذلك مخلَّدون فى النار ، مما يعلم جمهور المسلمين فساده بالاضطرار من دين الإسلام .

ص٦٦ وكذلك القائلون بأن القرآن / العزيز زِيدَ فيه زيادات ، ونقص منه أشياء ، مما يعلم بالضرورة امتناعه فى العادة .

وقول النصارى : إن الكلمة اتحدت بالمسيح ، وإنها ليست هى الآب الجامع للأقانيم ، وهى مع ذلك الربّ الذى يخلق ويرزق ، وهى جوهر ، والجوهر عندهم واحد ليس إلا الآب ، مما يقول الناس : إنه معلوم الفساد بالضرورة .

ومثل هذا إذا تتبعناه كثير .

فوجود الأقوال التى يقول جمهور الناس : إنها معلومة الفساد بالضرورة فى قول طوائف كثيرة من الناس أكثر من أن تستوعب ، فكيف يُقال : لا يجوز إطباق الجمع الكثير على [إنكار] ما عُلم بالبديهة[1] ؟

---

(١) زدت كلمة « إنكار » ليستقيم الكلام ، وعبارة الرازى السابقة : لو كان بديهيا لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره ..

ولكن إذا قيل : ما الفرق بين هذا وبين ما لا يمكن التواطؤ[١] عليه من إثبات منفٍ أو نفى ثابت ، كما فى خبر أهل التواتر؟

كان الجواب : أن الفِطَر التى لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يُعلم بالبديهة ، فأما مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب ، الذى يعلمون كلهم أنه كذب ، وإن تضمن من جحد الحسّيات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله . وأما فى المذاهب فقد يجتمع على جحد الضروريات جمع كثير ، إذا كان هناك شبهة أو هوى ، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم ،مثل التعبير عن هذا المسألة بنفى الجهة والحيز والمكان ، فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصوراً فى خلقه ، أو مفتقراً إلى مخلوق ، فيوافقون على هذا المعنى الصحيح ، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة ، فأما إذا فهمــوا هم[٢] حقيقة قولهم ، وهو أنه ما فوق السموات رب ، ولا وراء العالم شئ موجود ، فهذا لا يوافقهم عليه – بعد فهمه – أحد بفطرته ، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة ، لا سيما إن كان له هوى وغرض .

وإذا كان المتفقون على هذا النفى – بعد فهمه – إنما قالوه لما قامت عندهم من حجج النفاة ، أمكن غلطهم فى ذلك وخطؤهم[٣] ، واتفاقهم على جحد ما يخالف ذلك ، وإن كان معلوماً بالضرورة ، كما

(١) فى الأصل : التواطى .
(٢) فى الأصل : فهموهم .
(٣) فى الأصل : وخطاهم .

وقع مثل ذلك فى عامة فرق أهل الضلال ، ومع هذا فلا يكاد يوجد منهم من يرجع إلى فطرته بلا هوى ، إلا وفطرته تنكر إثبات موجود لا مباين / ولا محايث ، لكن يقهــر فطرته بالشبهة أو العادة أو التقليد ، كما يقهر النصرانى فطرته إذا أنكرت أن يكون الله هو المسيح بن مريم .

ظ٦٦

وعامة هؤلاء إذا أصابت أحداً منهم ضرورة تلجئه إلى دعاء الله وجد فى قلبه معنى يطلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة ، ففطرته وضرورته تقر بالعلو ، وينكر وجود موجودٍ لا محايث ولا مباين ، وعقيدته التى اعتقدها تقليداً أو عادةً أو شبهةً تناقض فطرته وضرورته .

الوجه الرابع

الوجه [الرابع][1] : أن يُقال : هذا معارض بما هو أبلغ منه ، فإن الجموع الكثيرة يقولون : إنهم يجدون فى أنفسهم عند الضرورة معنى يطلب العلو فى توجه قلوبهم إلى الله ودعائه ، وأنه يمتنع فى عقولهم وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، وأن هذا معلوم لهم بالضرورة ، فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البديهة ، فتجب الحجة المثبتة ، فيبطل نقيضها ، وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاة ، فيثبت بطلانها على التقديرين .

(فصل)

الوجه الثانى من كلام الرازى فى الأربعين .

وأما الوجه الثانى[2] فقوله : إن مسمَّى الإنسان المشتَرك بين الأشخاص ممتنع أن يكون له قدر معنى وحيِّز معنى ، وما أوردوه من أن

(١) فى الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة .

(٢) أى من الوجوه التى ذكرها الرازى فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » فى رده على حجة القائلين بالجهة ، وهذا الوجه سبق وروده فى أول هذا الجزء ، ص ٩ وهو موجود فى « لباب الأربعين » ظ ٣٤ .

هذا لا وجود له إلا فى العقل ، وأن النزاع فى الموجودات الخارجية .[١]
وجوابه : بأن الغرض تعقل أمر لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً ، وهذا يمنع[٢] كون تلك المقدمة بديهية[٣] .

الرد عليه من وجوه

فجوابه من وجوه :

الوجه الأول .

أحدها : أن المثبتين إنما ادَّعوا أنه لا يوجد فى الخارج موجودان إلا ولابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له ، وأما ما فى النفس من العلوم الكلية فلم ينفوه ، ومن المعلوم أنه لا يلزم من كون العلوم الكلية ثابتة فى النفس إمكان ثبوتها فى الخارج ، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم إمكان وجود موجود فى الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له .

وأما قوله : المقصود أنه ممكن تعقل أمرٍ لا يُثبت له العقل جهة ولا قدراً[٤] .

فيُقال : بتقدير صحة ذلك ، هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته فى النفس ، لا يفيد إمكان تعلقه فى الخارج ، فمورد النزاع لا دليل عليه ، وما أثبته ليس مورد النزاع .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يُقال : هذه المعانى الكلية هى كلية باعتبار مطابقتها / لمفرداتها ، كما يطابق اللفظ العام لأفراده . وأما هى فى نفسها

ص٦٧

(١) فى الأصل : الخارجة ، وسبق ورود هذه الكلمة من قبل فى ص ٩ ، كما أثبتها هنا .
(٢) فى الأصل : يمتنع ، والتصويب من النص السابق ، ص ٩ .
(٣) هذا تلخيص لكلام الرازى السابق فى أول هذا الجزء ، ص ٩ ، وهو الموجود فى « لباب » ص ٣٤ — ظ ٣٤ .
(٤) وهو تلخيص لكلامه السابق وروده فى أول هذا الجزء ، ص ٩ ، وهو الموجود فى « لباب الأربعين » ظ ٣٤ .

فأعراض معيّنة ، كلٌّ منها عرض معيّن قائم فى نفس معيَّنة ، كما يقوم اللفظ المعين بالفم المعين ، والخط المعين بالورق المعين ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى الذهنى ، والمعنى يطابق الموجود الخارجى ، وكل من تلك الثلاثة قد يُقال له : عام ، وكلى ، ومطلق ، باعتبار شموله للأعيان الموجودة فى الخارج ، وأما هو فى نفسه فشئ معيَّن مشخص .

وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذى تصوره الذهن هو علم ، وعرض معيَّن فى محل معين . فإذا قُدِّر أن محلَ العلم وغيره من صفات الإنسان ، كالحب والرضا والبغض ، وغير ذلك مما يُشار إليه إشارة حسية ، كما يقوله جمهور الخلق ، كانت الإشارة إلى مافيه من الأعراض ، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله . وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسيًّا له قدر معيَّن وحيز معيَّن ، فلمحل الصور الذهنية قدر معين وحيِّز معين ، وله أيضا جهة .

والكليات الثابتة فى النفس كالجزئيات[1] الثابتة فيها ، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعيَّن ، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر ، فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلِّى ، والإنسان المعين الجزئى من هذه الجهة ، لكن أحدهما لا يُوجد إلا فى النفس ، والاخر يُوجد فى الخارج ، ويوجد تصورة فى النفس .

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن يُقال : هذه الماهية المطلقة من حيث هى هى ،

(١) فى الأصل : كالجريات .

إما أن يُقال : هى ثابتة فى الخارج ، وإما أن لا يقال هى ثابتة فى الخارج ، فإن من الناس من يقول بثبوت الماهيات المجردة منفردة عن الأعيان ، كالقائلين بالمثل الأفلاطونية .

ومن الناس من يقول بثبوتها مقارنة للمعيَّنات ، والمطلق جزء من المعيَّن ، ويقولون : المطلق لا بشرط موجود فى الخارج ، وأما المطلق بشرط الإطلاق فليس موجوداً فى الخارج ، ويسمون المطلق لا بشرط الكلى الطبيعى ، والمطلق بشرط الإطلاق هو العقلى ، وكونه كليًّا ومطلقا هو الكلى المنطقى ، إذ العقل عندهم مركَّب من الطبيعى والمنطقى ، فيقول : الإنسان من حيث هو – مع قطع النظر عن جميع قيوده – هو الطبيعى ، وكونه عامًّا وكليا ومطلقا هو المنطقى ، والمؤلف منهما هو العقلى .

وآخرون يقولون : ليس فى الخارج ما هو كلى فى الخارج أصلا ، بل/ ليس فى الخارج إلا ما هو معيَّن مخصوص ، ولكن ما كان فى النفس كليًّا يوجد فى الخارج ، ولا يوجد فى الخارج إلا معيَّنا . ظ٦٧

فإذا قيل : الكلى الطبيعى موجود فى الخارج ، وأُريد به : أن الطبيعة التى يجردها العقل كليّة توجد فى الخارج ولا توجد فيه إلا معينة فهذا صحيح . وإذا قيل : إن الطبيعة الكلية ، مع كونها كلية ، توجد فى الخارج ، أو أن الكلى الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، جزء من المعيَّن الذى يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، أو أن هذا الإنسان المعيَّن مركَّب من جوهرين : أحدهما حيوان ، والآخر ناطق ، أو من عرضين : حيوانية ، وناطقية ، أو نحو هذه المقالات ، فهذا كله

باطل ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن يُقال : هذه الكليات : إما أن يُقال : إنها ثابتة فى الخارج ، وأما أن لا يقال . فإن لم يقل بذلك ، لم يكن فيها حجة على إمكان وجود موجود فى الخارج لا يُشار إليه . وإذا قيل بثبوتها فى الخارج ، فمن المعلوم أن هذا ليس من العلوم البديهية الأولية ، بل لم يقل هذا إلا طائفة من أهل المنطق اليونانى ، وهم متناقضون فى ذلك ، ويقولون القول ، ويقولون ما يناقضه ، وبعضهم ينكر على بعض إثبات ذلك .

وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل مثل هذه القضية مقدمة فى إبطال قضية اعترف بها جماهير الأمم ، واعترفوا بأنها مركوزة فى فطرهم ، مغروزة فى أنفسهم ، وأنهم مضطرون إليها ، لا يمكنهم دفعها عن أنفسهم .

لكن طائفة منهم تقول : إنها مع هذا خطأ ، لاعتقادهم أنها — وإن كانت ضرورية فى فطرتهم — ففطرتهم تسلِّم مقدمات تنتج نقيضها . وهؤلاء لا ينازعون أنها فطرية ، مبتدأة فى النفوس ، ولكن يقدحون فيها بطرق نظرية .

فإذا قال لهم المثبتون : نحن لا نقبل القدح فى القضايا المبتدأة فى النفس بالقضايا النظرية ، أو قالوا : نحن لا نسلِّم لكم المقدمات التى تستدلون بها على نقيض هذه القضايا ، كما لا نسلِّم لكم ثبوت الكليات فى الخارج ونحو ذلك ، ظهر انقطاع المعارض لهم ، وأنهم يريدون دفع القضايا الضرورية بمجرد الدعاوى الوهمية الخيالية .

(فصل)

الوجه الثالث من كلام الرازى فى « الأربعين » ص٦٨

وأما الوجه الثالث : فقوله[(١)] : « إن الخيال والوهم لا يمكنهما أن يستحضرا لأنفسهما صورة وشكلا[(٢)] ، ولا/ للقوة الباصرة وغيرها من القوى » .

فهذه الحجة من جنس حجة **ابن سينا** على ذلك فإنه قال فى « **إشاراته** » فى الحجة الثانية[(٣)] : « لو كان[(٤)] كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخل[(٥)] فى الحس والوهم ، ولكان العقل – الذى هو الحكم الحق – يدخل فى الوهم . ومن بعد هذه الأصول ، فليس شئ من العشق ، والخجل ،والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل فى الحس والوهم ، وهى من علائق الأمور المحسوسة ، فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجة[(٦)] المحسوسات وعلائقها ؟ »

كلام ابن سينا فى « الإشارات »

الرد عليه من وجوه

وجواب ذلك من وجوه :

الوجه الأول

أحدها : أن يُقال : الوهم والخيال والقوة الباصرة ، وغير ذلك من

---

(١) أى قول الرازى فى « الأربعين فى أصول الدين » ونقله ابن تيمية من « لباب الأربعين » وسبق وروده من قبل فى أول هذا الجزء ، ص ٩ – ١٠ ، وقد قابلته على « لباب الأربعين » ظ ٣٤ .

(٢) ورد النص من قبل وفيه : أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسها (فى «لباب» : لنفسيهما) صورة ولا شكلا (فى « لباب » : وشكلا) .

(٣) فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤٣٩/٤ تحت عنوان : الفصل الثالث : تنبيه »

(٤) الإشارات : إنه لو كان . .

(٥) الإشارات : يدخلان .

(٦) الإشارات : عن درجات . .

القوى ، هى من باب الأعراض الباطنة فى الإنسان . وكذلك العشق ، والخجل ، والوجل ، ونحوها[١] .

ومن المعلوم أن أحداً لم يقل : إن كل عرض له شكل وصورة ، وإنما غاية من يقول ذلك أن يقوله فى الجسم القائم بنفسه ، لا فى العرض ، بل الأعراض الظاهرة المشهودة ، كالألوان والحركات والطعوم والروائح ، ليس لها فى أنفسها شكل وصورة قائمة بنفسها ، فكيف بالأعراض الباطنة ؟

فإن قال : بل هذه لها صورة وشكل : إما باعتبار محلها وصورتها وشكلها بحسب الجسم الذى قامت به ، أو بجعل نفس[٢] العرض القائم بالجسم له صورة وشكل .

يُقال : وهذا يمكن إن يُقال فى الأعراض الباطنة القائمة بباطن الإنسان ، كحسِّه الباطن ، وحركته الباطنة ، وتوهمه ، وتخيله القائم بدماغه ونفسه ، ونحو ذلك ، فإن هذه أعراض قائمة ببعض بدن الإنسان ، وبروحه التى هى النفس الناطقة ، أو بهما ، وذلك جسم له شكل وصورة ، فلها من الشكل والصورة من جنس ما للطعم واللون والحركات .

الوجه الثانى .

الوجه الثانى : أن هذه الأمور : إما أن تكون قائمة بنفسها ، وإما أن تكون قائمة بغيرها . فإن قال : هى قائمة بنفسها ، مثل أن يريد

(١) فى الأصل : ونحوهما .

(٢) فى الأصل : أو بنفس جعل ، وفوق الكلمتين إشارة إلى التقديم والتأخير ، ولعل الصواب ما أثبته .

بالوهم والخيال الروح الباطن فى الدماغ الذى تقوم به هذه القوى ، أو جسماً آخر ، فمعلوم أن ذلك له ما لغيره من الأجسام من الشكل والصورة . وإن كانت قائمة بهذه الأجسام ، فلها حكم أمثالها من الأعراض القائمة بالأجسام .

ظ٦٨ فعلى التقديرين لم يثبت بذلك إمكان وجود موجود ، لا جسم / ولا قائم بجسم ، فضلا عن أن يثبت وجود ما ليس فى جهة ، وما لا يمكن الإشارة إليه .

وهكذا القول فى الخجل ، والوجل ، وسائر الأعراض النفسانية .

فإن قال : هذه الأعراض عندى قائمة بالنفس الناطقة ، وتلك ليست جسماً ، ولا قوة فى جسم ، ولا يمكن الإشاره إليها ، وليست داخل السمٰوات والأرض ، ولا خارج السمٰوات والأرض ، ولا تصعد ولا تنزل ، ولا تتحرك ولا تسكن .

فيقال له : هذا منتفٍ فى التخيل والتوهم ، ونحو ذلك مما يُعرف بأن محله قائم بنفسه وهو جسم .

ثم يُقال : إن ثبت ما تقوله فى النفس الناطقة ، كان ذلك حجة فى إثبات موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، وإن لم يثبت ذلك ، لم يكن فى مجرد الدعوى حجة لك فى إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه ، وقال لك المنازع : جميع هذه الأعراض عندى يمكن الإشارة إليها بالإشارة إلى محلها ، كما يُشار إلى غيرها من الأعراض ، ويمكن الإحساس بها ، وإن كنت الآن لا أُحس بها ، كما لا أحس ببعض أعضاء بدنى الباطنة والظاهرة .

وأهل الملل يعلمون أن الملائكة والجن موجودون فى الخارج ، وجمهور العبَّاد لا يحسُّون بهم ، والعقلاء لا يرتابون فى إمكان أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشاهده نحن الآن ، وهذا معلوم بالضرورة .

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن يُقال : المثبتون قالوا : إنه لا يمكن وجود موجودَيْن إلا أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له ، أو قالوا : لا يمكن وجود موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، أو لا يمكن وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، ونحو ذلك . فهذه قضية كلية لا تبطل – إن قَبِلَت البطلان – إلا بثبوت نقيضها .

وقول القائل : إن الخيال والوهم لا يمكنها أن يستحضرا لأنفسها صورة ولا شكلا ، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى – كلام أجنبى لا يقدح فى مقصودهم سواء كان حقاً أو باطلاً ، إلا أن يثبت أن ما لا يمكن الوهم والخيال أن يثبت له صورة وشكلا لا يمكن الإشارة إليه ، بل يكون لا محايثاً لغيره ولا مباينا له ونحو ذلك .

ومعلوم أن هذا باطل ، فإن القوة الباصرة ، وغيرها من القوى ، قائمة بالجسم ، يُشار إليها كما يشار إلى كل عرض قائم بجسم ، وهى محايثة لمحلها ، كما تحايث الأعراض للجواهر ، وتحايث سائر الأرض[1] القائمة لمحلها ، كما يحايث العرض العرض ، فليست خارجة عن / المباينة والمحايثة ، فلم يكن فى إثبات ذلك ما يناقض دعواهم الكلية ، التى قالوا : إنها معلومة بالضرورة .

ص٦٩

(١) سائر الأرض : كذا بالأصل .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : قول القائل : إن الوهم والخيال والقوة الباصرة وغيرها من القوى ، والعشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، لا تدخل فى الحس والوهم والخيال : إما أن يعنى به أنه لا يمكن الإنسان أن يحس هذه الأمور ، أو لا يمكن الإحساس بها بحال .

فإن أراد الأول ، لم يكن فيه حجة .

وإن أراد الثانى منعه المنازع ذلك ، وقال : بل هذا مما يمكن الإحساس به ، وطالبه بالدليل على أنه لا يمكن الإحساس به .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يُقال : حكم الإنسان بأن هذه الأعراض والقوى ، أو النفس الحاملة لها ، لا يتصور أن تحس بها ، أضعف من حكمه بأن كل موجودَيْن فلا بد أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له ، وبأن كل موجودٍ قائم بنفسه مشار إليه ، ونحو ذلك .

بل يُقال بأن العاقل إذا رجع إلى فطرته وقيل له : هل يمكن أن يخلق الله فى الإنسان قوة يحس بها – إما بالمشاهدة ، وإما باللمس ، وإما بغير ذلك – ما فى باطن غيره من القوى والأعراض ومحل ذلك ؟ وعُرض على فطرته وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه – كان جزمه بامتناع هذا أقوى من جزمه بامتناع الأول .

فإذا كان كذلك لم يمكن أن يجزم بامتناع الأول ، ويجعل امتناعه دليلاً على إمكان الثانى .

الرد على الوجه الرابع من كلام الرازى من وجوه

وأما الوجه الرابع ، فقوله[1] : « العقل[2] يتصور النفى والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً فى الآخر ، أو مبايناً عنه فى الجهة » .

فجوابه من وجوه :

الوجه الأول .

أحدها : أن ما يتصوره العقل من النفى والإثبات : إما أن يكون معيّناً أو مطلقاً . فإن كان إثبات معيَّن ونفيه ، كان تصوره تبعاً لذلك المعيَّن ، فإذا كان ذلك المعيّن محايثاً لغيره أو مبايناً ، كان تصوره كذلك ، فإذا كان العقل يجزم بانتفاء وجود موجودَيْن لا متباينين ولا متحايثين ، نفى الثالث ، وإن تصور النفى المطلق والإثبات المطلق ، كان هذا من القضايا العامة الكلية ، والكليات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان . وقد تقدم أن الكلام إنما هو فى الوجود الخارجى لا الذهنى .

الوجه الثانى . ظ ٦٩

الثانى : أن يُقال : لا نسلم أنه لا يحكم بكون أحدهما / محايثاً للآخر ، بل تصوره للنفى والإثبات محله الذهن ، وتصور أحدهما هو حيث هو تصور الآخر ، ولا نعنى بالمحايثة إلا هذا .

الوجه الثالث .

الوجه الثالث : أن يُقال : هو عبَّر عن قول هؤلاء بعبارة لا يقولونها ، فإنهم لا يقولون : إن كل موجودَيْن لا بد أن يكون أحدهما سارياً فى الآخر أو مبايناً عنه ، فإن الأعراض المجتمعة فى محلٍ واحد ليس كل منها مبايناً للآخر . ولا يقال : إن العَرَض سارٍ فى العَرَض ، بل يُقال : إن الأعراض سارية فى المحل . اللهم إلا أن يُعبِّر معبِّر بلفظ

(١) أى الرازى وكلامه سبق فى ص ١٠ ، وهو فى « لباب » ظ ٣٤ .

(٢) فى النص السابق : أن العقل . .

السَّرَيان عن كون أحد العرضَيْن بحيث هو الآخر ، فإن هذا قد يُسمى محايثة ومداخلة ومجامعة ونحو ذلك ، وإذا كان كذلك فتصور النفى وتصور الإثبات يجتمعان ، كما تجتمع سائر التصورات ، والتصورات محلها كلها محل العلم من الإنسان ، وهذه كلها متحايثة متجامعة قائمة بمحل واحد .

الرد على الوجه الخامس من كلام الرازى من وجوه

وأما **الوجه الخامس فقوله** : (١) « إن البديهية حاكمة بأن كل موجودَيْن فإما أن يكون أحدهما سارياً عنه ، أو مباينا عنه فى الجهة ، أو لا سارياً ولا مبايناً (٢) ، ثم إنا نجد العقل متوقفا (٣) عن القسم الثالث ، [إلا] (٤) لبرهان يثبته أو ينفيه » .

فجوابه من وجوه :

الوجه الأول.

أحدها : أن يُقال : مجرد تقدير الذهن للأقسام لا يدل على إمكانها فى الخارج ، فإنه يُقدِّر أن الشئ : إما موجود ، وإما معدوم ، وإما لا موجود ولا معدوم ، وأن الموجود : إما أن يكون واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون لا واجباً ولا ممكناً ، وأنه : إما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه أو بغيره ، أو لا قائم بنفسه ولا بغيره ، وأمثال ذلك من التقديرات ، ثم لم يكن هذا دليلا على إمكان كل هذه الأقسام فى الخارج .

---

(١) أى الرازى ، وعد ابن تيمية كلامه التالى هو الوجه الخامس ، مع أنه نفس كلامه السابق فى الوجه الرابع ، ولكنه أضاف إليه باقى كلام الرازى فى « لباب » ظ ٣٤ وجاء فيما سبق ص ١٠

(٢) عبارة الرازى السابقة هى : « أن العقل يتصور النفى والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً فى الآخر ، أو مباينا عنه فى الجهة ، أو لا ساريا ولا مباينا » .

(٣) متوقفا : كذا فى « لباب » ولكن وردت فى النص السابق : يتوقف .

(٤) إلا : سقطت فى هذا الموضع ، وسبق ورودها فى النص السابق وفى « لباب » .

فكذلك تقديره لأن الشيء : إما محايث ، وإما مباين ، وإما غير محايث ولا مباين ، لا يدل على إمكان كل من الأقسام فى الخارج .

الوجه الثانى . **الثانى** : أن يُقال : القوم لا يقولون : إما سارى وإما مباين ، ولكن يقولون : إما أن يكون مبايناً له ، وإما أن يكون محايثاً له – أى بحيث هو ، سواء كان سارياً فيه سريان الصفة فى الموصوف ، وإما أن يكونا جميعاً ساريَيْن فى موصوفٍ واحد ، كالحياة والقدرة القائمة لموصوف واحد .

وحينئذ فلا يسلم توقف العقل عن نفى القسم الثالث ، فإن من يقول : أنا أعلم بالضرورة أن الموجودَيْن : إما أن يكونا متباينين ، وإما أن يكونا متحايثين ، يجزم / بانتفاء موجود لا يكون مبايناً للموجود الآخر ولا محايثاً له . ص٧٠

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أن يُقال : القسم الثالث : إما أن يقول : إنه ممكن إمكاناً ذهنياً أو خارجيا ، والإمكان الذهنى معناه عدم العلم بالامتناع ، والثانى معناه العلم بالإمكان فى الخارج .

وهو قد فسَّر مراده بالأول ، وهو عدم العلم حتى يقوم دليل . وحينئذ فيُقال : مجرد الإمكان الذهنى – وهو عدم العلم بالامتناع – لا يدل على الإمكان الخارجى ولا العلم به ، وإنما غايته أن يقول : إنى لا أعرف إمكانه ولا امتناعه . والمدَّعى يقول : أنا اعلم امتناعه بالضرورة ، وقد ذكرنا أنهم طوائف متفرقون اتفقوا على ذلك من غير مواطأة ، وذلك يقتضى أنهم صادقون فيما يخبرون به عن فطرهم .

ومعلوم أن العلوم الضرورية لا يقدح فيها نفى النافى لها ، فكيف يقدح فيها شك الشاك فيها ؟ !

الوجه الرابع.

والجواب الرابع : أن يُقال : لا نسلم توقف العقل بعد التصور التام ، بل لا يتوقف إلا لعدم التصور ، أو لوجود ما يمنع من الحكم ، لظن أو هوى ، كسائر المنازعين فى القضايا الضرورية من أهل الجحود والتكذيب .

ومعلوم أن هؤلاء كثيرون فى بنى آدم ، فإن الله قد أخبر عن قوم فرعون أنهم جحدوا بآياته واستيقنتها أنفسهم .

وقال تعالى عن اليهود : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[سورة البقرة : ١٤٦] . وقال تعالى : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَـهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[سورة البقرة : ٧٥] .

وقال عن المشركين : ﴿ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٣] وقال موسى لفرعون : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلاَّ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ ﴾[سورة الإسراء : ١٠٢] .

وقد أخبر عن كذب طوائف ، وإذا كان كثير من الطوائف يتعمدون الكذب والتكذيب بما يعلمون أنه حق ، وهذا جحد لما علموه وتيقّنوه ، عُلم أن فى الطوائف من قد يتفقون على جحد ما يعلمونه ، وكل طائفة

جاز عليها المواطأة على الكذب ، جاز عليها ذلك ، ويجوز أيضا أن يشتبه عليها الحق بالباطل ، حتّى تجحد ما هو حق فى نفسه لاشتباهه عليها ، وإن كان معلوماً بالضرورة عند غيرها ، فإنه إذ جاز تعمد الكذب عليهم ، فجواز الخطأ عليهم أَوْلى .

ظ ٧٠ ومعلوم أن الحسَّ / قد يغلط ، والعقل قد يغلط ، فيجوز على الطائفة المعيَّنة غلط حسهم أو عقلهم . وإذا كانت المعانى دقيقة ، وفيها ألفاظ مجملة ، وقد ألقى بعضهم إلى بعض أن هذا القول باطل وكفر ، أمكن أن لا يتصوروه على وجهه ، وإن كان غيرهم يتصوره لسلامته من الهوى ومن الاعتقاد المانع من ذلك .

الرد على الوجه السادس من كلام الرازى من وجوه

وأما قوله فى **الوجه السادس**[١] : « إن العقل يدرك ماهيات كمراتب[٢] الأعداد ، مع أنه لا يمكنه أن يحكم على كل واحدة[٣] منها بأن موضعها[٤] كذا أو مقدارها[٥] كذا » .

فجوابه من وجوه :

الوجه الأول

أحدها : ما أجاب به بعض أصحابهم ، حيث قال : هذا لا يرد عليهم ، لأن الأعداد أمور ذهنية ، والكلام فى أمور خارجية .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يُقال : العدد مع المعدود ، والتقدير مع المقدَّر ،

---

(١) أى قول الرازى فى باقى كلامه فى الوجه الرابع (وسماه ابن تيمية هنا السادس) وسبق وروده من قبل فى هذا الجزء ص ١٠

(٢) وردت الكلمة من قبل : مراتب ، وهى فى لباب (ظ ٣٤) : لمراتب .

(٣) وردت الكلمة من قبل : أحد ، وهى فى « لباب » : واحد .

(٤) وردت الكلمة من قبل (وهى كذلك فى « لباب ») : موضوعها .

(٥) أو مقدارها : كذا وردت العبارة فى « لباب » وسبق ورودها من قبل : ومقدارها .

كالحد مع المحدود ، والاسم مع المسمَّى ، والعلم مع المعلوم ، ونحو ذلك . فالعلم ، والقول ، والعدد ، والحد ، الذى هو القول الدالّ ، والتقدير ، ونحو ذلك ، هى قائمة بالعالم ، القائل ، العادّ ، الحادّ ، المقدِّر ، وإذا كان العدد هو معنى يقوم بالعادّ ، كان حكمه حكم سائر ما يقوم بالإنسان من هذه الأمور ، وموضع ذلك نفس الإنسان ، وأما مقدارها فهو تابع لمحلها ، كأمثالها من الأعراض .

الوجه الثالث .

الوجه الثالث : أن يُقال : هذه الأعداد هى من جملة الكليات ، والقول فيها كالقول فى كليات الأنواع . ومن المعلوم أن أصحاب فيثاغورس لما أثبتوا عدداً مجرداً قائماً بنفسه ، أنكر ذلك عليهم جماهير العقلاء من إخوانهم وغيرهم ، وكانوا أضعف قولاً من أصحاب أفلاطن الذين أثبتوا الحقائق المجردة الكلية قائمة بأنفسها التى يسمونها « المثل الأفلاطونية » .

فإذا كان قد تقدم بطلان حجة من احتج بكليات الحقائق ، فبطلان حجة من احتج بكليات العدد أَوْلى وأحرى .

(فصل)

تابع كلام الرازى ، فى « الأربعين » .

قال الرازى(١) : « وإذا(٢) عرفت ذلك فنقول : المعنىّ من اختصاص الشىء بالجهة والمكان : أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك . والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى ، فإن كان البارى

(١) وهو كلامه الذى سبق وروده من قبل فى هذا الجزء ص ١٠

(٢) فى النص السابق : إذا ؛ لباب : وإذا .

كذلك كان مماساً للعالم أو محاذيا [له][1] قطعا . ثم قول أكثر الكرامية[2] : إنه[3] مختص بجهة فوق ، مماسّ للعرش ، أو مباين عنه[4] ببعد متناه . وقالت الهيصمية : هو مباين عنه ببعدٍ غير متناه[5] » .

الرد عليه. فيقال : الناس لهم فى هذا المقام أقوال : منهم من يقول : هو نفسه / فوق العرش غير مماسّ ، ولا بينه وبين العرش فرجة ، وهذا قول ابن كُلاَّب ، والحارث المحاسبي ، وأبى العباس القلانسى ، والأشعرى ، وابن الباقلانى ، وغير واحد من هؤلاء ، وقد وافقهمْ على ذلك طوائف كثيرون من أصناف العلماء ، من أتباع الأئمة الأربعة ، وأهل الحديث والصوفية ، وغيرهم . ص ٧١

وهؤلاء يقولون : إنه بذاته فوق العرش ، وليس بجسم ، ولا هو محدود ولا متناه .

ومنهم من يقول : هو نفسه فوق العرش ، وإن كان موصوفاً بقدر له لا يعلمه غيره . ثم من هؤلاء من لا يجوِّز عليه مماسّة العرش ، ومنهم من يجوِّز ذلك . وهذا قول أئمة أهل الحديث والسنة ، وكثير من أهل الفقه ، والصوفية والكلام غير الكرَّامية ، فأما أئمة أهل السنة والحديث

---

(١) له : سقطت هنا ، وسبق ورودها ، وهى فى « لباب » .

(٢) فى النص السابق وفى « لباب » : ثم قالت الكرامية .

(٣) فى النص السابق : إنه تعالى ، لباب : إن الله تعالى .

(٤) فى النص السابق وفى « لباب » : مماساً للعرش أو مباينا عنه .

(٥) فى النص السابق وفى « لباب » : . متناه ، وهو قول أكثر طوائفهم ، وإما مباينا عنه ببعد غير متناه ، وهو قول الهيصمية .

وأتباعهم ، فلا يطلقون لفظ « الجسم » نفيا ولا إثباتا ، وأما كثير من أهل الكلام فيطلقون لفظ « الجسم » ، كهشام بن الحكم ، وهشام الجواليقي وأتباعهما .

وجوه للرازي في « الأربعين » : الوجه الأول .

قال الرازي[١] : « لنا وجوه : الأول[٢] : لو كان مشاراً إليه ، فإن لم ينقسم كان في الحقارة كالجوهر الفرد ، وتعالى عنه وفاقاً ، وإن انقسم كان مركَّباً ، وقد سبق[٣] بطلانه » .

قال[٤] : « وعبَّر أصحابنا عن هذا بأنه لو كان فوق العرش فإن كان أكبر منه[٥] أو مثله كان منقسماً لكون العرش منقسماً ، وإن كان أصغر فإن بلغ إلى صغر الجوهر الفرد جاءت الحقارة المنزَّه عنها وفاقاً ، وإلا لزم التركيب . ثم من قال بأن كل متحيِّز قابل للقسمة كفاه أن يقول : كل متحيز فإن يمينه غير يساره ، وقدامه غير خلفه ، ولزم التركيب » .

الرد عليه من وجوه

فيقال : الاعتراض على هذا من وجوه :

الوجه الأول .

أحدها : قول من يقول : هو فوق العرش وليس بمنقسم ، ولا متحيز ، ولا له يمين ولا يسار يتميز منه بعضه عن بعض ، كما يقول ذلك من يقوله من الكُلَّابيه والكرَّاميه والأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث والصوفية ، الذين يقولون : هو فوق العرش وليس بجسم ،

---

(١) في « الأربعين في أصول الدين » ونقله ابن تيمية عن مختصره « لباب الأربعين » للأرموي ، ص ٣٥ ، وسأقابل الكلام عليه بإذن الله .

(٢) لباب : فا .

(٣) لباب : سبق .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) لباب : من العرش .

كالتميميين ، والقاضى أبى يعلى ، وأتباعه كابن الزاغونى ، وغير ذلك وكما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة ، كما حكاه ابن رشد عن الحكماء ، كما تقدم بعض ذلك .

وهؤلاء خلق كثيرون ، فإن هؤلاء يقولون : لا نسلم أنه إذا لم ينقسم كان كالجوهر الفرد ، ويقولون : لا نسلم أنه يلزم أنه يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً ، فإن هذه الأقسام / الثلاثة إنما تلزم إذا كان جسماً متحيزاً محدوداً ، فإذا كان فوق العرش وليس بجسم مقدَّر محدود ، لم يلزم لا هذا ولا هذا ، مع أنه مشار إليه . ظ٧١

فإن قال النفاة : فساد هذا معلوم بالضرورة ، فإنَّا نعلم بالضرورة أن ما كان فوق غيره ، فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر[1] منه أو بقدره ، ونعلم أنه يتميز منه جانب عن جانب ، وهذا هو الانقسام .

قالت لهم المثبتة : تجويز هذا أقرب إلى العقل من تجويز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه ، وتجويز وجود موجودَيْن ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مباينًا له ، وأنتم تقولون : إن الحكم بكون الشىء أكبر من غيره وأصغر ومساوياً ، وأنه مباين له ومحايث له ومشار إليه ونحو ذلك ، هو من حكم الوهم التابع للحس ، وتقولون : إن حكم الوهم لا يُقبل فى غير الأمور الحسية ، وتزعمون أن الكلام فى صفات الرب تعالى من هذا الباب .

فيقال لكم : إن كان مثل هذا الحكم غير مقبول ، لم يقبل حكمكم

(١) فى الأصل : أو صغر ، وهو تحريف .

بأنه إما أكبر وإما أصغر وإما مساوٍ ، فإن هذا حكم على ذوات المقدار ، فإذا قُدِّر ما لا مقدار له وهو فوق غيره ، لم يلزمه شيء من الأقسام الثلاثة ، وإن كان مثل هذا الحكم مقبولاً ، لزم الحكم بأن كل موجودَيْن فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مباينًا له .

ومن المعلوم بضرورة العقل أنّا إذا عرضنا على العقل ، أو الوهم ، أو الخيال ، أو الحس – أو ما شئت فقل – قولين : أحدهما يتضمن إثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه ، والآخر يتضمن إثبات موجودٍ خارج العالم ، ليس بجسم ولا منقسم ، ولا يكون أكبر من العالم ولا أصغر – كان إنكار العقل – إن أنكر القولين – للأول أعظم ، وتجويزه – إن جوَّز القولين – للثانى أعظم .

فإن ادَّعى المدَّعى أن فساد قول من يثبت موجوداً خارج العالم ، لا أكبر ولا أصغر ولا مساوياً ، معلوم بالضرورة .

قيل له : وفساد قول من يثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ، هو معلوم بالضرورة بطريق الأَوْلى . وقد تقدم بيان قول من يقول : إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة ، وإن المنازعين له يقولون : هذا حكم الوهم لا حكم العقل ، فهكذا يقول هؤلاء : إن قولكم هذا فاسد ، من حكم الوهم لا من/حكم العقل . ص ٧٢

ولكن هؤلاء النفاة فيهم جهل وظلم ، فإنهم يحتجون على منازعيهم بحجة هى لهم ألزم ، ويثبتون قولهم بحجة هى على قـــول منازعيهم أدلّ . وهذا القول مع أنه أقرب إلى العقل فهو أقرب إلى السمع ، فإن صاحبه لا يحتاج أن يتأوَّل النصوص المثبتة للعلو والفوقية والاستواء ،

فيكون قوله أقرب إلى اتفاق الشرع والعقل ، وأقرب إلى الشرع منفرداً ، وأقرب إلى العقل منفرداً ، فيكون أرجح من قولهم على كل تقدير .

وهكذا هو عند أهل الإسلام ، فإن الكُلاَّبية والكرَّامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم ، باتفاق جماهير المسلمين وعوامهم .

الوجه الثانى

الجواب الثانى : أنه يقال له : ما تعنى بقولك : إن كل مشار إليه فإمّا أن ينقسم أو لا ينقسم ؟ أتعنى بالانقسام إمكان تفريقه وتجزئته وتبعّضه ؟ أم تعنى به أن كل مشار إليه إذا لم يكن بقدر الجوهر الفرد فإنه يكون مركَّباً من الجواهر المنفردة ؟ أو تعنى به أنه يُشار إلى شيء منه دون شيء ، ويُرى منه شيء دون شيء ، ويتميز منه شيء عن شيء ؟ .

فإن أردت الأول بطل لازم التقدير الأول ، فإنه لا يلزم من كونه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه أن يكون صغيراً بقدر الجوهر الفرد ، فإنَّا نعلم بالاضطرار إمكان كون الشيء كبيراً عظيماً مع أنه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه . بل قد تنازع الناس فى كثير من المخلوقات : هل تقبل التفريق أو لا تقبله ؟ ومن قال : إنها تقبله أثبته بالدليل ، لم يقل : إنه معلوم بالضرورة .

وإن أردتَ أن كل مشار إليه فإنه يكون مركَّباً من الجواهر المفردة إذا لم يكن حقيراً مُنعتَ هذا ، وقيل لك : هذا مبنى على أن الأعيان المشهودة مركَّبة من الجواهر المنفردة . وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ينكرون ذلك ، بل أكثر طوائف أهل الكلام تنكر ذلك ، كالهشامية والضرارية والنجَّارية والكُلاَّبيه وكثير من الكرَّامية وغير هؤلاء .

وكذلك إن عنى به أنه مركَّب من المادة والصورة ، كما يقوله بعض الفلاسفة ، فأكثر العقلاء ينكرون ذلك . والصواب قول من ينكر ذلك ، كما هو مذكور فى غير هذا الموضع ، وبتقدير تسليمه ينازع من سلَّمه فى صحة المقدمة الثانية / ويمنع صحة انتفاء اللازم . ظ ٧٢

وإن أردتَ به المعنى الثالث : وهو أنه يتميز منه شىء عن شىء .

فيقال لك : هذا القول لازم لجميع الخلائق . أما الصفاتية فإنهم يثبتون العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام . ومن المعلوم أن هذه معانى متميزة فى أنفسها ، ليس كل واحدٍ منها هو الآخر . وأما غيرهم فيعلمون الفرق بين كونه عالماً ، وكونه قادراً ، وكونه حيًّا ، ونحو ذلك . والمتفلسفة يعلمون الفرق بين كونه موجوداً ، وكونه واجباً ، وكونه عاقلاً وعقلا ، وعاشقاً وعشقاً ، ولذيذاً وملتذاً ، ونحو ذلك . فى الجملة لزوم مثل هذه المعانى المتعددة المتكثِّرة لازم لجميع الخلائق ، وهذه مسألة الصفات .

فإذا قال النفاة : عندنا العلم هو الإرادة ، والإرادة هى القدرة ، والوجوب هو الوجود ، ونحو ذلك .

كان لهم جوابان : أحدهما أن يُقال : هذا معلوم الفساد بالضرورة ، كما تقدم . ولا يرتاب عاقل فى فساد مثل هذا بعد تصوره .

والثانى أن يقال : إذا جاز لكم أن تثبتوا معانى متعددة ومتغايرة فى الأحكام واللوازم والأسماء ليس التغاير بينها تغاير العموم والخصوص ، كاللون والسواد ، وتقولون : إنه لا تعدد فيها ولا كثرة ولا انقسام ، جاز

لمنازعكم أن يثبت ذاتاً فوق العالم لا انقسام فيها ولا تركيب ، وكان هذا أقرب إلى العقل .

فإن جاز أن تقولوا : لا يتميز العلم عن القدرة ، ولا الإرادة عن الحياة[1] ، جاز أن يقول : لا يتميز ما يحاذى يمين العرش عمَّا يحاذى يسار العرش .

ومن المعلوم أن التعدد فى الصفات أظهر من التعدد فى المقدَّر ، فإن كان ذلك مقبولاً كان هذا أولى بالقبول ، وإن كان هذا مردوداً كان ذلك أَوْلى بالرد ، ولا يمكن أحد[2] من العقلاء أن يرد ما يثبت أنه من المعانى المتعددة المعلومة بصريح العقل ، مع نطق الشرع بذلك فى غير موضع ، فإن الله تعالى أثبت لنفسه من الأسماء الحسنى التى تتعدد معانيها : كالعليم ، والقدير ، والرحيم ، والعزيز ، وغير ذلك ، وأثبت له من الكلمات التى لا تعادلها،ما شهد به الكتاب العزيز ، فقد أثبت تعدد أسمائه وكلماته ، وفى ضمن ذلك تعدد صفاته ، وهو الواحد المسمَّى بأسمائه الحسنى ، المنعوت بصفاته العُلى ، الصادق العدل فى كلماته التامات صدقاً وعدلاً . وإذا كانت هذه الحجة مبنية على نفى الصفات ، فقد عُلم فساد أصلها .

الوجه الثالث. ص ٧٣

/**الوجه الثالث** : أن يقال : قولك : « وإن انقسم كان مركبا . وقد سبق بطلانه » قد سبق قولك : إنه ليس بمتحيز ، لأن كل متحيز منقسم لذاته ، بناءً على نفى الجزء ، وكل منقسم لذاته ممكن لافتقاره إلى

(١) فى الأصل : عن الحيوه .

(٢) فى الأصل : أحدا ، وهو خطأ .

جزئه[١] الذى هو غيره ، وكون المفتقر إلى الغير ممكناً بالذات .

ومعلوم أن هذه الحجة قد تبين فسادها بطريق البسط فى مواضع متعددة ، وبُيِّن أن مبناها على ألفاظ مجملة مشتبهة ، وهى أصل توحيد الفلاسفة . وقد بيَّن نظَّار المسلمين فسادها ، كما بيَّن ذلك أبو حامد الغزالى وغيره .

جواب الرازى فى « نهاية العقول » على حجة التركيب فى مسألة الصفات .

والرازى أجاب الفلاسفة عن حجة التركيب فى مسألة الصفات فقال فى « نهاية العقول[٢] » : «قوله : يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة فى الحقيقة الإلٰهية ، فتكون تلك الحقيقة ممكنة . قلنا : إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سببٍ خارجى فلا يلزم ، لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها . وإن عنيتم به توقف الصفات فى ثبوتها على تلك الذات المخصوصة ، فذلك مما يلتزمه[٣] . فأين المحال ؟ وأيضا فعندكم الإضافات صفات وجودية فى الخارج ، فيلزمكم ما ألزمتمونا فى الصفات ، فى الصور المرتسمة[٤] فى ذاته من المعقولات[٥] » .

وقال أيضا[٦] : « مما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا : إن الله

---

(١) فى الأصل : جزه .

(٢) فى جـ ١ ، ظ ١٩٩ (نسخة ٧٤٨ توحيد) = ص ١٩٩ - ظ١٩٩ (نسخة ٥٦٥ طلعت علم الكلام)

(٣) نهاية العقول : مما نلتزمه .

(٤) نهاية العقول : فيلزمكم ما ألزمتمونا . وأيضا يلزمكم فى الصورة المرتسمة .

(٥) نهاية العقول : . . المعقولات ما ألزمتمونا .

(٦) فى كتابه نهاية العقول جـ ١ ، ص١٩٩ - ظ ١٩٩ (نسخة ٧٤٨ توحيد) = ص١٩٩ ظ١٩٩ (نسخة ٥٦٥ علم الكلام طلعت) قبل العبارات السابقة بقليل .

عالم بالكليات[١] ، وقالوا : إن العلم بالشىء[٢] عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالِم ، وقالوا : إن صورة المعلومات موجودة فى ذات الله تعالى[٣] ، حتّى ابن سينا قال : إن تلك الصفة[٤] إذا كانت غير داخلة فى الذات ، بل كانت من لوازم الذات ..ومن كان هذا مذهباً له كيف يمكنه أن ينكر الصفات[٥] ؟ وفى الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة ، إلا أن الصفاتية يقولون : [٦]إن الصفات قائمة بالذات ، والفلاسفة يقولون : إن هذه الصورة العقلية عوارض متقومة بالذات[٦] والذى تسميه الصفاتية[٧] صفة يسميه الفلسفى عارضاً ، والذى يسميه الصفاتى قياما ، يسميه الفلسفى قواماً وتقوما[٨] ، فلا فرق إلا بالعبارات ، وإلا فلا فرق فى المعنى[٩] » .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يقال : إذا كان لفظ : التحيز ، والانقسام ،

---

(١) نهاية العقول : ثم الذى يحقق فساد قول الفلاسفة أن الشىء الواحد لا يكون مؤثرا وقابلا أنهم اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالكليات .

(٢) نهاية العقول : واتفقوا على أن العلم بالشىء .

(٣) نهاية العقول : واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة فى ذات البارى تعالى .

(٤) نهاية العقول : حتّى قال ابن سينا إن تلك الصور .

(٥) نهاية العقول : من لوازم الذات لم يلزم منها محال ، وإذا كان كذلك كانت ذات الله تعالى مؤثرة فى تلك الصفة وقابلة لها ، ومن كان ذلك مذهبا له كيف يمكنه إنكار الصفة (فى نسخة ٥٦٥ طلعت : الصفات) .

(٦ — ٦) : هذه العبارات موجودة فى نسخة (طلعت) إلا أن فيها : الصفات (بسقوط إن) . . والفلاسفة يقولون هذه الصور العقلية أما فى نسخة (توحيد) فقد سقطت عبارة : « إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون إن » .

(٧) نهاية العقول : الصفاتى .

(٨) نهاية العقول (نسخة توحيد) : قواما أو مقوما ، (نسخة طلعت) : قواما أو متقوما .

(٩) نهاية العقول : فلا فرق إلا فى العبارة ، وإلا فلا نزاع فى المعنى .

والجزء ، والافتقار ، والغير ألفاظاً مجملة،فلفظ « المتحيز » يُراد به ما حازه غيره/ من الموجودات ، وليس مرادهم بهذا . ويُراد به ما كان منحازاً عن غيره ، أو ما كان بحيث يُشار إليه وإن لم يكن معه موجود سواه ، وهذا مرادهم بلفظ « المتحيز » ، ولهذا يقولون : العالم متحيز . ظ ٧٣

ولفظ « الانقسام » يُراد به الانقسام المعروف الذى يتضمن تفريق الأجزاء ، وليس هذا مرادهم . ويُراد به ما يتميز منه شىء عن شىء أو جانب عن جانب ، وهذا مرادهم .

ولفظ « الجزء » يُراد به ما كان منفرداً فانضم إليه غيره ، أو ما أمكن التفريق بينه وبين غيره ، وليس هذا مرادهم . ويُراد به ما حصل الامتياز بينه وبين غيره ، وهذا مرادهم . ولفظ « الافتقار » يُراد به أن يكون الشىء مفتقراً إلى فاعل يفعله ، وليس هذا مرادهم هنا . ويُراد به أن يكون ملازماً لغيره فلا يوجد أحدهما إلا مع الآخر ، وهذا مرادهم . وقد يقال : إنه يُراد به كون الشىء مفتقراً إلى أمر منفصل عنه ، وليس هذا مرادهم هنا ، ويُراد به أن يكون الشىء لا يتم إلا بما يدخل فيه ، مما يقال : إنه جزء كالصفة ، وهذا مرادهم هنا .

وإذا عُرف ذلك كان مضمون كلامهم أنه لو كان مشاراً إليه للزم أن لا يوجد إلا بلوازمه التى لا يوجد إلا بها ، الداخلة فى مسمًّى اسمه . ومعلوم أن ما كان كذلك لم يمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه المستلزمة لهذه اللازمات ، المتصفة بهذه الصفات ، بل إذا كانت حقيقته متصفة بصفات الكمال الوجودية ، كانت أحق بالوجود من أن لا يُوصف إلا بأمور سلبية ، يستلزم أن تكون ممتنعة الوجود ، مشبهة

بالمعدومات والجمادات ، فما لا يتصف بشيء من صفات الكمال ، فلا تكون له حياة[١] ، ولا علم ، ولا قدرة ، ولا كلام ، ولا فعل ، ولا عظمة ، ولا رحمة ، بل يكون موجوداً مطلقاً أو مجردا – كان ممتنع الوجود ، لا واجب الوجود . وما لا يكون إلا كاملاً ، لا يكون إلا بكماله ، وما يجب أن يكون حيًّا عليماً قديراً ، لا يكون إلا بحياته[٢] وقدرته وعلمه ، وليس لزوم صفات الكمال له واستلزامه إياها ، موجباً لكونه لا يكون موجودا بنفسه .

وتسمية المسمّى هذا جزءاً وبعضاً ونحو ذلك ، غايته أن يُقال : لا يمكن وجود الكل إلا بوجود بعضه . ومن المعلوم أن وجود الكل لا يوجد إلا بوجود الكل ، فيكون الكل موجوداً بالكل ، ولا يتضمن ذلك افتقاراً له إلى غيره ، فإذا كان قول القائل : إنه مفتقر / إلى نفسه أو كله لا يقدح فى وجوب وجوده ، فقوله : هو مفتقر إلى صفته أو بعضه أَوْلى أن لا يقدح فى وجوب وجوده .

ص ٧٤

ومما يبين ذلك أن هؤلاء المتفلسفة يقولون : إن وجوده مستلزم لوجود المعلولات[٣] الممكنات ، فلا يتصور وجوده بدون وجودات ممكنة معلولة منفصلة عنه ، وذلك لا يقدح عندهم فى وجوب وجوده بنفسه ، فكيف يقدح فى وجوب وجوده كونه مستلزماً لصفات كمالٍ لازمةٍ له قائمةٍ بنفسه ؟ فإن كان استلزامه لغيره افتقاراً إليه ، فافتقاره إلى معلوله

(١) فى الأصل : حيوه .
(٢) فى الأصل : بحيوته .
(٣) فى الأصل : المعلومات ، وسياق الكلام بعد ذلك يدل على أن الصواب ما أثبته .

المنفصل أعظم امتناعا ، وإن لم يكن افتقاراً إلى اللازم لم يكن استلزامه الصفات افتقاراً إليها .

ومثل هذا التناقض كثير فى كلام المخالفين للسنة ، تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً ﴾ [سورة النساء : ٨٢] .

الوجه الثانى من وجوه الرازى فى « الأربعين » .

قال الرازى[١] : «الوجه الثانى[٢] : لو كان مشاراً إليه[٣] لكان[٤] متناهيا من جميع الجوانب لما سبق من تناهى الأبعاد ، ولأن عدم تناهيه إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم[٥] وما فيه من القاذورات ، تعالى عنه ، وإن كان من بعضها ، فالجانب المتناهى ، إن وافق غير المتناهى فى الماهية ، صح على المتناهى أن ينقلب غير متناهٍ[٦] ، وبالعكس ، فصح عليه الفصل والوصل ، وإن خالفه فيها ، وكل مركَّب من أجزاء مختلفة الطبائع ففيه أجزاء بسيطة ، فأمكن على كلٍّ منها أن يماس ما على يمينه ويساره وبالعكس ، فصح عليه الوصل والفصل ، وكل ما كان كذلك كان تأليفه[٧] بمؤلف ، تعالى عنه ، وكل متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وُجد ،

(١) فى « لباب الأربعين » ص ٣٥ ، ظ ٣٥ وهو متمّ لكلامه السابق ص ٢٨٩ = لباب ص ٣٥ .

(٢) لباب : ب .

(٣) عبارة : « لو كان مشاراً إليه » لم ترد فى هذا الموضع فى « لباب » وإنما وردت من قبل بعد الوجه الأول مباشرة ، وعطف الكلام هنا على كلامه فى أول الوجه الأول .

(٤) لباب : ولكان .

(٥) لباب : .. الجوانب فله مخالطة للعالم .. .

(٦) فى الأصل : غير متناهى ، والصواب ما أثبته ، وهو الذى فى « لباب » .

(٧) لباب : تألفه .

فاختصاصه بذلك القدر المخصص ، ولأنه لو كان متناهياً [(١)] من جميع الجوانب ، لم يكن فوق كل الموجودات ، لأنه يكون فوقه أمكنة خالية عنه ، والخصم ينفيه » .

الرد عليه من وجوه

فيقال : الاعتراض على هذا من وجوه :

الوجه الأول .

أحدها : قول من يقول : هو فوق العرش ، ولا يوصف بالتناهى ولا بعدمه إذ لا يقبل واحداً منهما ، وهو قول من تقدَّم ممن يقول : هو فوق العرش ولا يوصف بأن له قدراً ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف ، من الكُلاَّبيه والكرَّاميه والأشعرية ، ومن وافقهم / من أتباع الأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وغيرهم .

ظ ٧٤

وإذا قال لهم النفاة : هذا ممتنع فى بديهة العقل .

قالوا لهم : القول بوجود موجود لا يُشار إليه ولا يقبل الوصف بالنهاية وعدمها ، ولا بدخول العالم ولا بخروجٍ منه ، أظهر فساداً فى بديهة العقل . فإنَّا إذا عرضنا على العقل وجود موجود خارج العالم بائن منه ، لا يُوصف بثبوت النهاية ولا انتفائها ، ووجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا بائن ولا محايث ولا متناه ولا غير متناه [(٢)] — كان الثانى أظهر فسادا فى العقل كما تقدم نظيره .

الوجه الثانى .

القول الثانى : قول من يقول : هو غير متناهٍ : إما من جانب ،

---

(١) لباب : ولأنه إذا كان متناهيا .

(٢) فى الأصل : ولا متناهى ولا غير متناهى.

وإما من جميع الجوانب ، كما قال ذلك طوائف أيضا من أهل الكلام والفقهاء وغيرهم ، وحكاه الأشعرى فى « المقالات » عن طوائف[1]

فإذا قيل لهم : هذا ممتنع .

قالوا : قول منازعينا أظهر امتناعاً .

وإذا قيل لهم : يلزمكم أن يكون مخالطاً للعالم .

قالوا : منازعونا منهم من يقول : هو بذاته فى كل مكان ، ومنهم من ينفى ذلك ، ونحـــن يمكننا أن نقول كما قال هؤلاء وهؤلاء ، وإذا ادّعى هؤلاء إمكان ذلك من غير مخالطة ، ادعينا مثل ذلك .

الوجه الثالث.

والقول الثالث : قول السلف والأئمة ، وأهل الحديث والكلام والفقه والتصوف ، الذين يقولون : له حدٌّ لا يعلمه غيره .

فإذا قيل لهؤلاء : كل متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وجد ، واختصاصه بذلك القدر المخصص منفصل – منعوا هذا كما تقدم ذكره ، وقالوا : لا نسلم أن كل ما اختص بقدرٍ افتقر إلى مخصص منفصل عنه ، ولا نسلّم أن كل ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه – يمكن أن يوجد بخلاف ذلك .

---

(١) قال الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » ٢١٧/١ –٢١٨ عن أقوال المعتزلة فى المكان : « اختلفت المعتزلة فى ذلك ، فقال قائلون : البارئ بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان ... وقال قائلون : البارئ لا فى مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه » . وقال فى موضع آخر ٢٥٨/١ : « واختلفوا فى مقدار البارئ بعد أن جعلوه جسما ... وقال بعضهم : ليس لمساحة البارئ نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب فى الجهات الست : اليمين والشمال والأمام والخلف والفوق والتحت ... وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ، وليس بذى غاية ولا نهاية » .

وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين ، واعتراف هؤلاء المحتجِّين بهما بفسادهما .

وأما قوله : « لو كان متناهيا من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات ، لأنه يكون فوقه أمكنة خالية منه » .

فكلام ساقط ، لأنه ليس هناك شيء موجود : لا مكان ولا غير مكان ، وإنما هناك : إما خلاء هو عدم محض ونفى صرف ليس شيئاً موجوداً على قول طائفة ، وإما أنه لا يُقال هناك لا خلاء ولا ملاء .

وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود ، بل يقال لمن احتج بهذا : أنت تقول ليس فوق العالم شيء موجود ، ولا وراء العالم / شيء موجود ، مع أنه متناه عندك ، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين شيء موجود ؟ !

ص ٧٥

ثم قال : « أنتم تزعمون أنكم تحتجون بالمعقولات اليقينية لا بالمقدمات الجدلية ، فهب أنه لا يكون فوق جميع الموجودات ، فأين دليلكم العقلى على امتناع هذا ؟ » .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : قول بعض هؤلاء النفاة لبعض : لم قلتم : « إن عدم تناهيه : إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم وما فيه من القاذورات تعالى عنه » ولمَ لا يجوز أن يكون غير متناهٍ من جميع الجوانب وهو غير مخالط ؟ فإن قالوا : لأن فرض مشارٍ إليه ، غير متناه ، لا يخالط العالم — ممتنع فى صريح العقل .

قيل : وفرض موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ولا يكون مبايناً لغيره ، ممتنع فى صريح العقل .

فإن قلتم : هذا فى حكم الوهم .

قالوا : وإثبات المخالطة لما لا نهاية له من حكم الوهم .

وهؤلاء النفاة لمباينته للعالم ، منهم من يقول[١] : « إنه جسم[٢] ، وهو فى كل مكان ، وفاصل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناهٍ ، غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ، لأنه أكبر من كل شئ .

وقال بعضهم : مساحته على قدر مساحة العالم[٣] .

وقال بعضهم : هو جسم[٤] له مقدار فى المساحة ، ولا ندرى كم ذلك القدر » .

«ومنهم من يقول[٥] : إنه جسم تحل الأشياء فيه ، وهو الفضاء[٦] ، وليس بذى غايةٍ ولا نهاية[٧] . وقال بعضهم : هو الفضاء ، وليس بجسم ، والأشياء قائمة به».«وقال بعضهم[٨] : ليس لمساحة البارىء

---

(١) الكلام التالى منقول بنصه من مقالات الإسلاميين ٢٥٨/١ وسأقابله عليه باذن الله .

(٢) عبارات الأشعرى التى سبق أن أشرت إليها تبدأ بقوله : « واختلفوا فى مقدار البارى بعد أن جعلوه جسما فقال قائلون : هو جسم . . الخ .

(٣) مقالات الإسلاميين : . . على قدر العالم .

(٤) مقالات : إن البارىء جسم .

(٥) الكلام التالى بعد الكلام الذى انتهى بعبارة « ذلك القدر » بثمانية أسطر فى مقالات الإسلاميين ٢٥٨/١ مع اختلاف فى ترتيب العبارات وبدأ بقول الأشعرى : وقال قوم . .

(٦) فى الأصل : وهو القضاء ، وهو تحريف ، والصواب ما أثبته ، وهو الذى فى « المقالات » وستتكرر العبارة وفيها : « هو الفضاء »

(٧) عبارات الأشعرى : « وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ، ليس بذى غاية ولانهاية » .

(٨) الكلام الذى يبدأ بعبارة: وقال بعضهم ... الخ سابق على العبارات الأخيرة التى انتهت بعبارة « والأشياء قائمة به » بأربعة أسطر .

نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب فى الجهات الست : اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، والفوق ، والتحت . قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ، ولا طويل ، ولا عريض ، ولا عميق ، وليس بذى حدود ، ولا هيئة ولا قطب » .

حكى هذه الأقوال الأشعرى فى « المقالات » وحكى عن زهير الأثرى[1] أنه كان يقول :«إن الله بكل مكان ، وإنه مع ذلك مستوٍ على عرشه ، وأنه يُرى بالأبصار بلا كيف[2] ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسّة ، ويزعم أنه يجئ يوم القيامة ، كما قال تعالى :﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] بلا كيف»[3].وكذلك أبو معاذ التومنى[4] .

وهذا القول الذى حكاه الأشعرى عن هؤلاء يشبه قول كثيرٍ من الصوفية والسالمية ،/ كأبى طالب المكى وغيره . ظ ٧٥

فهؤلاء القائلون بأنه بذاته فى كل مكان على أقوال : منهم من يقول : له قدر ، ومنهم من يقول : ليس له غاية ولا نهاية ، ومنهم من يقول : هو جسم ، ومنهم من يقول : ليس بجسم . ثم من هؤلاء من

---

(١) فى « مقالات الإسلاميين » ٣٢٦/١ .

(٢) عبارات الأشعرى هى : « فأما أصحاب زهير الأثرى فإن زهيرا كان يقول : إن الله سبحانه ....

(٣) مقالات الإسلاميين :... كما قال : (وجاء ربك بلا كيف » .

(٤) فى « مقالات الإسلاميين » ٣٢٦/١ بعد ذكر قول زهير الأثرى ، ويتضمن كلامه السابق وأقوالا أخرى : « ذكر قول أبى معـاذ التومنى : وأما أبو معاذ التومنى فإنه يوافق زهيرا فى أكثر أقواله ويخالفه ...» .

يقول : إنه غير متناهٍ من جميع الجوانب ، وهو مع ذلك لا يخالط الأشياء ، وأيضا فإنهم إذا قالوا : إنه يخالط الأشياء ، قالوا : هذا لا يقدح فى كماله ، كما أن الشعاع لا يقدح فيه أنه فوق الأقذار .

وقول هؤلاء ، وإن كان باطلا ، كما قد بُيِّن فى غير هذا الموضع ، فالمقصود أن النفاة الذين يقولون : ليس بداخل العالم ولا خارجه ، لا يمكنهم إبطال قول هؤلاء . بل قد يقول القائل : إن قول هؤلاء الحلولية خير من قول أولئك المعطِّلة ، الذين يقولون : لا داخل العالم ولا خارجه .

ولهذا قال من قال : « متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً ، ومتعبِّدة الجهمية يعبدون كل شئ » .

ومنهم من يقول هذا تارة وهذا تارة . ومنهم من يقول : هذا اعتقادى ، وهذا ذوقى ووجدى .

وإنما يتمكن من إبطال قول هؤلاء كلهم أهلُ السنة المثبتة ، الذين يقولون : إنه مباين للعالم . فأما بعض هذه الطوائف مع بعضهم فإنهم متناقضون .

فإذا قالوا : لانسلِّم أنه يجب أن يخالط العالم ، أو لا نسلم أن فى ذلك محذوراً ، بل يمكن عدم المخالطة ، أو المخالطة ، بلا نقص ولا عيب – كان قول هؤلاء من جنس أقوال أولئك ، فإنهم أثبتوا ما يحيله العقل .

فإذا قالوا لأولئك : هذا من حكم الوهم لا من حكم العقل ، كان

هذا بمنزلة قول أولئك : إن إحالة موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم ، فإنهم قد قالوا : إنه حكم فى غير المحسوس بحكم المحسوس ، فإن لم يكن فى الوجود ما لا يمكن الإحساس به بطل قولهم ، وإن كان فيه ما لا يمكن الإحساس به ، وادَّعى هؤلاء أنه غير متناه من جميع الجوانب ، وهو غير جسم عند بعضهم ، وجسم عند آخرين منهم - كان الحكم حينئذ بكونه يكون مخالطاً للعالم ، وأن ذلك ممتنع عليه ، حكما[1] على غير المحسوس بحكم المحسوس ، وهم لا يقبلون هذا الحكم .

ثم إن الكلام هنا من جهة من يقول : إنه مشار إليه ، ويقول : إنه متناهٍ ، وهو مع ذلك جسم ، أو ليس بجسم . وإذا قال هؤلاء : كل مشار إليه فهو جسم ، كان كقولهم : لو كان / فوق العرش لكان مشاراً إليه ، ولكان جسماً ، وقد نازعهم فى ذلك طوائف . ص ٧٦

وتبيّن أن قول من قال : هو فوق العرش وليس بجسم ، ليس هو أبعد عن العقل ، من قول من قال : إنه لا داخل العالم ولا خارجه أصلا . فإن هذا أقرب إلى المعدوم من ذلك ، وكل ما كان أقرب إلى العدم ، كان أبعد عن الوجود الواجب .

فهكذا من قال : يُشار إليه وهو غير متناهٍ ولا يخالط ، أو يخالط ولا نقص فى ذلك - فقوله ليس أبعد عن العقل من قول أولئك ؛ بل نظير قولهم أن يقال : إنه فى كل مكان بذاته ، ولا يشار إليه ، ولا نهاية له ، كما قال بعضهم .

(١) فى الأصل : حكم .

فهذه الأقوال حكَمَ ببطلانها حاكمٌ واحد ، فإن رُدَّ حكمه فى بعضها رد فى سائرها ، فهذا جواب هؤلاء .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : قول من يقول : لا نسلم أنه إذا كان متناهياً من بعض الجهات يلزم ما ذكره من المحذور . وقوله[1] : « الجانب المتناهى إن وافق غير المتناهى فى الماهية صح عليه أن ينقلب غير متناهٍ ، وإلا لزم التركيب ، فيصح الفصل والوصل ، وما كان كذلك احتاج إلى مؤلف يؤلفه » .

قالوا : لا نسلِّم أنه يجوز عليه الفصل والوصل والحال هذه ، لإمكان أن يكون ذلك الاتصال من لوازم الذات ، كقيام الصفات اللازمة لموصوفها ، وأيضا الموافقة فى الماهية إنما تقتضى جواز انقلابه غير متناه ، إن لو لم يكن المقدار المعيَّن من لوازم وجوده .

فإن قال : إن كل مختص بقدر فهو ممكن ، فهى المقدمة الثانية ، وقد تقدم إبطالها ، فلا يمكنه حينئذ تقرير المقدمة الأولى إلا بالثانية ، فلا يكون قد أقام دليلاً على أنه إذا كان متناهيا لزم التناهى من جميع الجوانب ، إلا لافتقار الاختصاص إلى مخصص ، وهذا : إن كان دليلا صحيحا فهو كاف ، سواء قُدِّر التناهى من جميع الجوانب أو بعضها ، وإن لم يكن صحيحاً بطل كلامه على بطلان تناهيه من جميع الجوانب ، ومن بعضها .

---

(١) أى قول الرازى ، ومايلى هو تلخيص لكلامه السابق وروده ، ص٢٩٩ ، وهو فى لباب الأربعين ، ص ٣٥ .

الوجه الثالث من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

قال الرازى[١] : « الوجه الثالث : [٢] أنه لو كان مشاراً إليه فإن صح عليه[٣] الحركة والسكون كان محدثاً لما سبق فى مسألة الحدوث ، وإلا كان كالزَمِن المقعد[٤] ، وهو نقص تعالى عنه » .

ظ ٧٦

الرد عليه من وجوه الوجه الأول .

فيقال الاعتراض عليه من وجوه : أحدها : أن يقال / قد تقدم إبطال هؤلاء لدليل الحركة والسكون ، كما أبطله الرازى نفسه فى كتبه العقلية المحضة ، وأبطل كل ما احتج به النفاة ، من غير اعتراض على إبطال ذلك . وكذلك أبطله الآمدى والأرموى وغيرهما .

الوجه الثانى

الثانى : قول من يقول : هو مع كونه مشاراً إليه لا يقبل الوصف بالحركة والسكون ولا بضد ذلك ، كما يقولون هم : إنه لا يقبل الوصف بالدخول والخروج ، والمباينة والمحايثة ، ونحو ذلك من المتقابلات .

فإذا قيل لهؤلاء : إثبات مشارٍ إليه لا يقبل ذلك غير معقول .

قالوا : هذا أقرب إلى العقل من إثبات موجودٍ قائم بنفسه لا يُشار إليه .

وهؤلاء إذا قيل لهم : إما أن يكون مبايناً ، وإما أن يكون محايثاً .

قالوا : هذا من عوارض الجسم ، فإذا قُدِّر موجود لا يقبل ذلك ، لم يوصف بمباينة ولا محايثة ، فيقول لهم هؤلاء : كونه موصوفاً بالحركة

---

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ .

(٢) لباب : ج .

(٣) لباب : ولأنه إن صح عليه . . . (ولا توجد عبارة : أنه لو كان مشاراً إليه) .

(٤) لباب : وإلا كان المقعد ، وسقطت كلمة « كالزمن » . وفى لسان العرب : « والزمانة : العاهة ، زَمِنَ يَزْمَنُ زَمَناً وزُمْنَة وزمانة ، فهو زَمِنٌ ، والجمع زَمِنون ، وزمين ، والجمع زَمْنَى » .

والسكون فرعٌ على قبوله لذلك ، فإذا قُدِّر موجود مشار إليه لا يقبل ذلك ، لم يوصف بأحدهما .

ومن الناس من يقول : الحركة من خصائص الجسم . ومنهم من يقول : الحركة يوصف بها ما ليس بجسم ، كمن يقول بإثبات نوع من الحركة للنفس ، ويقول : إنها غير جسم . وكذلك قول من قال مثل ذلك فى الواجب .

الوجه الثالث

الثالث : أن يُقال : اتصاف المتصف بالحركة والسكون : إما أن يكون صفة كمال أو لا . فإن لم يكن صفة كمال ، لم يكن سلب ذلك نقصاً ، فلا محذور فيه . وإن كان صفة كمال أمكن اتصافه بذلك فلا محذور فيه .

فإن قيل : هو صفة كمال للجسم دون غيره .

قيل : إما أن نعلم ثبوت موجودٍ غير الجسم ، أولا نعلمه. فإن لم نعلمه لم يمكن إثبات موجود قائم بنفسه:لا تكون الحركة كمالاً ، وإن علمنا وجود موجود ليس بجسم ، فالعلم بذلك ليس بضرورى ، بل هو نظرى ، فلا بد له من دليل .

وحينئذ فإما أن يمكن وجود مشار إليه ليس بجسم ، أو لا يمكن ، فإن أمكن جاز أن يُشار إلى البارى تعالى ، ويكون فوق العرش ، وليس بجسم . وإن لم يمكن وجود مشار إليه إلا أن يكون جسماً ، فلا بد من دليل يدل على إثبات وجود موجود لا يمكن الإشارة إليه ، ولا يكون جسما .

وهذه الوجوه هى أدلة ثبوت ذلك .

فإذا قيل : لو لم يصح عليه الحركة والسكون لكان كالزَمِن ، لم يمكن إثبات ذلك إلا إذا ثبت أن كل مشار إليه / يقبل الحركة والسكون ، وأن كل مشار إليه جسم .

ص ٧٧

وهذا لا يثبت إلا إذا بَطُلَ قول من يقول : يمكن أن يُشار إليه ولا يكون جسماً ، أو يمكن أن يكون فوق العرش ولا يكون جسماً .

وهؤلاء لا يمكن إبطال قولهم إلا إذا بطل قول من يقول بوجود موجود قائم بنفسه لايُشار إليه ، لأنه بتقدير صحة قول هؤلاء ، يمكن صحة قول أولئك ، فإنه إذا جاز فى العقل إمكان وجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ولا يباين غيره ولا يحايثه ، أمكن وجود موجود قائم بنفسه ، فوق عرشه ، لايُشار إليه ، وكان هذا أقرب إلى العقل من ذلك .

فإذا كان إبطال قول هؤلاء مستلزماً لبطلان قول المدَّعِى ، لم يبطل قولهم إلا ببطلان قوله . وإذا بطل قوله ، كانت الحجة على صحته باطلة .

فتبين أن هذه الحجة يلزم من صحة مقدمتيها بطلان قول المدَّعِى المحتج بها ، فلا يمكن الاستدلال بها عليه ، وهو المطلوب ، فإنها إن صحت استلزمت بطلان دعواه ، وإن لم تصح لم يمكن الاستدلال بها على دعواه ، فبطلت الدلالة على التقديرين ، وهو المطلوب .

الوجه الرابع

الرابع : أن يُقال : كثير من النظَّار يقولون : صحة الحركة ليست

من خصائص كونه مشارا إليه ، فإن كثيراً من هؤلاء يُجَوِّز أن يقوم به ما هو متجدد أو حادث ، وإن قال : إنه غير مشارٍ إليه ، وقد تقدم قول الرازى : « إن عامة الطوائف يلزمهم القول بحلول الحوادث وإن أنكروا ذلك » مع أن نفاة العلو من هؤلاء يمنعون جواز الإشارة إليه ، كما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم ، بل المتفلسفة يجوِّزون حلول الحوادث بما ليس بجسم غير الواجب ، كما يقولون مثل ذلك فى النفس الفلكية والإنسانية . ثم أكثر أهل الكلام من هؤلاء يقولون : إن ذلك الحادث القائم بالواجب تجدد بعد أن لم يكن ، فهؤلاء يصفونه بقيام الحوادث به فى وقتٍ دون وقت ، ومع هذا فلا يجعلونه فى حال انتفاء ذلك كالزَمِن المقعد ، فيقول هؤلاء : يمكن أن تقوم به الحوادث ، وهو نوع من الحركة ، ولا يكون مشاراً إليه ، ولا يكون عند انتفاء ذلك كالزَمِن ، فإن سَلَّم أولئك لهم إمكان ذلك بطلت الحجة ، وإن لم يسلِّموا ذلك لهم ، قالوا : هذا أقرب إلى العقل / من إثبات موجودٍ قائم بنفسه لايُشار إليه ، وإن كان هذا من حكم الوهم فكذلك الأول ، وإلا لزم امتناع موجود قائم بنفسه لايُشار إليه ، وهو المطلوب . ظ ٧٧

ومما يوضح هذا أن لفظ « الحركة » قد يعنى به الانتقال من حيِّز إلى حيز ، وقد يعنى به ما هو أعم من ذلك ، كالحركة فى الكيف والكم والوضع ، مثل مصير النفس عالمةً وقادرة ومريدة ، ومصير الجسم أسود وأحمر ، وحلواً وحامضاً ، ومثل الاغتذاء والنمو الحاصل فى الحيوان والنبات ، ومثل حركة الفلك فى حيز واحد ، فهـذه قد تسمَّى حركات ، وإن لم يكن قد خرج الجسم فيها من حيز إلى حيز آخر .

وإذا كان لفظ « الحركة » من جنس لفظ « الحدوث » كان البحث عن قيام أحدهما به ، كالبحث عن قيام الآخر به . ومعلوم أن كثيرا من النظّار يصفونه بذلك ، ولا يقولون : هو جسم .

الوجه الرابع من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

قال الرازى[١] : « الوجه الرابع[٢] : المكان الذى يزعم الخصم[٣] حصوله فيه : إن كان موجوداً ، وهو منقسم ، كان جسماً ، ولزم قدم الأجسام لذواته[٤] . وأيضا المكان مستغنٍ[٥] فى وجوده عن المتمكن لجواز الخلاء وفاقاً ، والبارى تعالى[٦] عند الخصم يمتنع كونه لا فى حيز[٧] ، فكان مفتقراً إلى الحيز ، وكان[٨] المكان بالوجوب والإلٰهية أَوْلى ، وإن كان معدوماً استحال حصول الوجود[٩] فيه ، ولا يلزم علينا كون الجسم فى المكان ، لأن المعنى منه كونه يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به . وهذا المعنى فى البارى يوجب التركيب ، وتعالى عنه[١٠] » .

الرد عليه من وجوه

والجواب عن هذا من وجوه .

الوجه الأول .

أحدها : أن يُقال : لانسلم الحصر ، بل قد يكون الحيز تارة

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ .
(٢) لباب : د .
(٣) الخصم : ساقطة من « لباب » .
(٤) لباب : لدوامه فيه .
(٥) لباب : مستغنى .
(٦) تعالى : ليست فى « لباب » .
(٧) لباب : الحيز .
(٨) لباب : فكان .
(٩) لباب : الموجود .
(١٠) لباب : وهذا المعنى فى البارى تعالى يوجب التركيب .

موجوداً ، وتارة معدوماً ، فإنه إذا كان فى الأزل وحده ، لم يكن معه شيء موجود ، فضلاً عن أن يكون فى شيء موجود . ثم لما خلق العالم : فإما أن يكون مداخلاً للعالم ، وإما أن يكون مبايناً له ، وإذا امتنع أن يكون هو نفسه دخل فى العالم ، أو دخل العالم فيه ، وجب أن يكون مبايناً له ، وإذا كان مبايناً للعالم ، أمكن أن يكون فوق العالم ، ويكون ما يُسمَّى حينئذ مكاناً أمراً وجودياً ، ولا يلزم أن يكون ملازماً له ، فلا يلزم قدم المخلوقات ، ولا افتقاره إلى شيءٍ منها ، بل كان مستغنياً عنها ، ومازال مستغنيا عنها / وإن كان عاليا عليها ، فعلوه على العرش وعلى غيره من المخلوقات لا يوجب افتقاره إليه ، فإن السماء عالية على الأرض وليست مفتقرة إليها ، والهواء عال على الأرض وليس مفتقراً إليها ، وكذلك الملائكة عالون على الأرض وليسوا مفتقرين إليها ، فإذا كان المخلوق العالى لا يجب أن يكون مفتقراً إلى السافل ، فالعلى الأعلى ، الخالق لكل شيء ، الغنى عن كل شيء ، أَوْلى أن لا يكون مفتقراً إلى المخلوقات مع علوه عليها .

ص ٧٨

الوجه الثانى : أن قول القائل : « إنه فى مكانٍ » لفظ فيه إجمال وتلبيس . والمثبتون لعلو الله على خلقه لا يحتاجون أن يطلقوا القول بأنه فى مكان ، بل منهم كثير لا يطلقون ذلك ، بل يمنعون منه ، لما فيه من الإجمال .

الوجه الثانى .

فإذا قال القائل : إنه لو كان فى مكان ، لم يخل : إما أن يكون المكان موجوداً ، أو معدوما .

قيل له : إذا قيل : إن الشئ فى مكان ، وفُسِّر المكان بأنه معدوم ،

كان حقيقته أنه وحده ، ليس معه غيره ، إذ لا يقول عاقل : إنه فى مكان معدوم ، وإنه مع هذا فى شئ موجود قد أحاط به ، أوكان هو فوقه ، أو غير ذلك ، إذ هذا كله من صفات الموجودات .

وإذا كان كذلك فقول القائل · وإن كان المكان معدوماً استحال حصول الموجود فيه ، إنما يلزم لو قُدِّر أن هناك أمراً يكون الواجب فيه ، فأما إذا فُسِّر ذلك بأنه وحده ، ليس معه غيره ، امتنع أن يُقال : إنه فى غيره .

الوجه الثالث . **الثالث** : أن يُقال : إذا كنتَ أنت — وعامة العقلاء — تقولون : إن الجسم فى مكان ، ولا يلزم من هذا أن يكون فى شيء موجود ، لأنه يستلزم أبعاداً لا تتناهى ، ولا فى معدوم ، لأن العدم لا يكون فيه شيء — فقولهم أولى بالقبول والجواز .

وأما قوله : « إن المعنى من كون الجسم فى المكان ، كونه بحيث يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به » .

فيقال له : وبهذا المعنى فسَّرت قولهم بأنك قلت : المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك .

وأما قولهم : هذا المعنى يوجب التركيب فى البارى . فهذا هو الحجة الأولى ، وقد تقدم جوابها ، فإذن هذه الحجة لا تتم إلا بالأولى ، فلا تجعل حجة أخرى ، وحجة التركيب قد تقدم بيان فسادها .

ظ ٧٨ الوجه الرابع . **الرابع** : أن يُقال : لفظ « الحيز » و « المكان » / قد يُعنى به أمرٌ

وجودى وأمر عدمى ، وقد يُعنى بالمكان أمر وجودى ، وبالحيز أمر عدمى . ومعلوم أن هؤلاء المثبتين للعلو يقولون : إنه فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه . وإذا قالوا : انه بائن من جميع المخلوقات ، فكل ما يُقدَّر موجوداً من الأمكنة والأحياز فهو من جملة الموجودات ، فإذا كان بائناً عنها لم يكن داخلاً فيها ، فلا يكون داخلاً فى شىء من الأمكنة والأحياز الوجودية على هذا التقدير ، ولا يلزم قدم شىء من ذلك على هذا التقدير .

وإذا قالوا : إنه فوق العرش ، لم يقولوا : إن العرش كان موجوداً معه فى الأزل ، بل العرش خُلق بعد أن لم يكن ، وليس هو داخلاً فى العرش ، ولا هو مفتقر إلى العرش ، بل هو الحامل بقوته للعرش ولحملة العرش ، فكيف يلزم على هذا أن يكون معه فى الأزل ؟ بل كيف يلزم على هذا أن يكون داخلاً فى العرش أو مفتقراً إليه ؟ وإنما يلزم ما ذكره من لا بد له[1] من شىء مخلوق يحتوى عليه ، وهذا ليس قول من يقول : إنه بائن عن جميع المخلوقات .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يُقال : قوله : « البارى عند الخصم يمتنع كونه لا فى حيز » لفظ مجمل ، فإن قال : إنه مفتقر عنده إلى حيز وجودى ، فهذا لم يقله الخصم ، ولا يُعرف أحداً قاله ، وإن قاله من لا يعرف لم يلتفت إليه . ولا ريب عند المسلمين أن الله تعالى غنى عن كل ما سواه ، فكيف يُقال : إنه مفتقر إلى حيز عدمى ، فالعدم ليس بشئ حتى يُقال : إن الرب مفتقر إليه ، أو ليس بمفتقر إليه .

(١) فى الأصل : من لا يدله ، وهو تحريف .

وإذا فُسِّر الحيز بأمر عدمى ، لم يَجُز أن يُقال : إن العدم الذى ليس بشئ أحق بالإلهية من الموجود القائم بنفسه ، فعُلم أن هذه الحجة مغلطة محضة ، وأن لفظ « الحيز » لفظ مجمل .

وهؤلاء يريدون بالحيز تارةً ما هو موجود ، ويريدون به تارة ما هو معدوم . وكذلك لفظ « المكان » ، لكن الغالب عليهم أنهم يريدون بالحيز ما هو معدوم ، وبالمكان ما هو موجود ، ولهذا يقولون : العالم فى حيز وليس فى مكان .

وإذا كان كذلك ، فمن أثبت متحيزاً فى حيز عدمى لم يجعل هناك موجوداً غيره ، سواء كان ذلك واجباً أو ممكناً . وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون هناك ما يجب أن يكون موجوداً معه ، فضلا عن أن يكون هو مفتقراً إليه .

ص ٧٩ الوجه السادس

الوجه السادس : /أن يُقال : هذه الحجة مبنية على أن كل مُشارٍ إليه مركَّب ، وأن ذلك ممتنع فى الواجب ، فإن أردت بالتركيب أن غيره رَكَّبه ، أو أنه يقبل التفريق ، ونحو ذلك ، لم تسلم الأولى .

وإن عنيت بالتركيب إمكان الإشارة الى بعضه دون بعض ، فللناس هنا جوابان :

أحدهما : قول من يقول : هو فوق العالم وليس بمشار إليه ، أو هو مشارٌ إليه ، وهو لا يتبعَّض ، فيُشار إلى بعضه دون بعض ، لأن الإشارة إلى البعض دون البعض إنما تُعقل فيما له أبعاض ، فإذا قُدِّر مشارٌ إليه لا يتبعَّض ، لم يمكن أن يُقال هذا فيه .

والثانى قول من يقول : يمكن الإشارة إلى بعضه دون بعض ، ويقول : التبعيض المنفى عنه ، هو مفارقة بعضه لبعض . وأما كونه يُرى بعضه دون بعض ، فليس هذا منفيًّا عنه ، بل هو من لوازم وجوده . وإذا قال الثانى : هذا تركيب ، وهو ممتنع ، فقد عُرف بطلان هذه الحجة .

الوجه السابع .

الوجه السابع : أن يُقال : إذا كان فوق العرش فلا يخلو : إما أن يلزم أن يكون جسماً أو لا يلزم ، فإن لم يلزم بطل مذهب النفى ، فإن مدار قولهم على أن العلو يستلزم أن يكون جسماً ، فإذا لم يلزم ذلك لم يكن فى كونه على العرش محذور . وإن لزم أن يكون جسماً ، فإن لازم هذا القول قدم ما يكون جسماً ، وحينئذ فقول القائل : إن كان المكان موجوداً كان جسما ولزم قدم الأجسام لدوامه – لا يكون محذوراً على هذا التقدير ، ولا يصح الاستدلال على انتفاء المكان بهذا الاعتبار .

الوجه الثامن .

وأما **الوجه الثامن** : فقوله : « المكان مستغنٍ فى وجوده عن المتمكن ، لجواز الخلاء وفاقاً ، والبارى عند الخصم يمتنع كونه لا فى الحيز ، فكان مفتقراً إلى الحيز » يعترض عليه الخصم بأنّا لا نسلم أنه على هذا التقدير يكون كل مكان مستغنياً عن المتمكن ، فإنه لا يقول عاقل إن شيئاً من الممكنات مستغنية عن الواجب الوجود ، فإذا جَعَل ما سَمَّى مكاناً من الممكنات المبدعات / لله تعالى ، لم يجز أن يُقال : هو مستغن عنه . ظ ٧٩

وأيضا يُقال : إن عنيت بكـون المكان مستغنياً عن المتمكن ، أنه لا يفتقر إلى كون المتمكن عليه ، فهذا مسلَّم ، لكنه لا يفيدك ، إلا إذا

قيل : إن المتمكن مفتقر إلى وجود المكان المستغنى عنه ، وهذا لم يذكره فى التقسيم .

وإن عنيت أنه يستلزم استغناءه عن فاعلٍ مبدع ، فهذا ليس بلازم على هذا التقدير ، فإن الأمكنة كلها مفتقرة إلى فاعل مبدع ، وإن استغنت[١] عن متمكن . وإذا كان وجوده مستلزماً للحيز على هذا التقدير ، لم يكن مفتقراً إلى ما هو مستغنٍ عنه ، بل كان وجوده مستلزما لأمور لازمةٍ له مفتقرة إليه ، وذلك لا يوجب أن يكون غيره مستغنياً عنه ، ولا أن يكون مفتقراً إلى ما هو مستغنٍ عنه ، كما أن الذات إذا كانت مستلزمة للصفات ، لم يجب أن تكون الصفات أحق بالإلٰهية .

هذا عند من يقول بالصفات ، وكذلك من يقول بالأحوال من المسلمين . ومن نفى[٢] الجميع كالفلاسفة الدهرية ، فعندهم أن وجود الواجب مستلزم لوجود الممكنات ، مع أنها هى المفتقرة إليه ، وهو مستغن عنها .

ونكتة الاعتراض أنه إذا فُرض افتقاره إلى مكان مستغن عنه ، فلاريب أن هذا باطل بالاتفاق ، لأنه يلزم أن يكون الخالق فقيراً إلى ما هو مستغن عنه ، وهذا ينافى وجوب وجوده . وأما إذا كان ما سمى مكاناً مفتقراً إليه ، وهو المبدع الخالق له ، لم يكن فيما ذكره [ما][٣] يبطل ذلك .

---

(١) فى الأصل : وإن استغنيت ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : ومن نفا .

(٣) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

أما إذا قُدِّر أن وجوده لا يستلزم وجود ذلك ولا يشترط فيه ذلك ، لكن حصل بحكم الجواز لا بحكم الوجوب ، فهذا ظاهر .

وأما إذا قُدِّر أن ذلك لازم له ، فغايته أن وجوده مستلزم لما يكون الرب ملزوماً له ، وهو مفتقر إلى الرب تعالى ، وقد عُرف كلام الناس فى مثل هذا .

الوجه الخامس من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

قال الرازى[١] « الوجه الخامس فى نفى علوه على الخلق أن الأحياز إن[٢] تساوت فى تمام الماهية ، كان حصوله فى بعضها بدلاً عن الآخر جائزاً ، فافتقر فيه إلى مرجِّح[٣] ، وإن تخالفت فيها كانت متباينة بالعدد ، والماهية تختص[٤] بخواص معيَّنة وصفات معينة ، وهى غير متناهية ، فقد وُجد فى الأزل مع الله[٥] أشياء موجودة قائمة بأنفسها غير متناهية ، ولا يرتضيه مسلم » .

الرد عليه من وجوه

والاعتراض على هذا من وجوه :

الوجه الأول . ص ٨٠

أحدها : أن يُقال : الأحياز أمور عدمية / كما قد عُرف ، فإنهم يقولون : العالم فى حيز ، والحيز عندهم عدمى . ولو قال قائل : إن الحيز قد يكون وجودياً ، فالمثبتون يقولون : نحن نقول : إنه فوق العالم وحده ، كما كان قبل المخلوقات ، وليس هو فى حيز وجودى ، فإذا

---

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ ، وسأقابل الكلام التالى عليه بإذن الله .

(٢) لباب : هـ الأحياز إن . . . والأرموى فى « لباب الأربعين » يختصر الكلام ويحيل على ما قبله ، ولكن ابن تيمية يوضح المقصود به .

(٣) لباب : فافتقر إلى مرجح .

(٤) لباب : مختصة .

(٥) لباب : مع الله تعالى

سمّيت ما هناك حيّزا ، كان تسميته للعدم حيزاً ، وهو اصطلاحهم .

وحينئذ فالعدم المحض ليس هو أشياء موجودة ، حتى يقال : إنها متماثلة أو مختلفة .

فإن قيل : من الناس من يقول : الحيز جوهر قائم بنفسه لا نهاية له .

قيل : هذا القول إن كان صحيحا ثبت قدم الحيز الوجودى ، وحينئذ فتبطل الحجة التى مبناها على نفى ذلك . وإن كان باطلاً بطلت الحجة أيضا كما تقدم ، فهى باطلة على تقدير النقيضين ، فثبت بطلانها فى نفس الأمر .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يُقال : لم لا يجوز أن تكون الأحياز متساوية فى الماهية ؟

قوله[1] : « حصوله فى بعضها بدلاً عن الآخر جائز ، فيفتقر إلى مرجِّح » .

يُقال له : نعم ، وإذا افتقر إلى مرجّح فإنه يرجح بعضها بقدرته ومشيئته ، كما تُرجح سائر الأمور الجائزة بعضها على بعض ، وكما يرجح خلق العالم فى بعض الأحياز على بعض ، مع إمكان أن يخلقه فى حيز آخر ، وكما رجَّح ما خلقه بمقدارٍ على مقدار ، وصفةٍ على صفةٍ ، مع إمكان أن يخلقه على قدرٍ وصفةٍ أخرى .

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن يُقال : ترجح بعض الأحياز على بعض متفق

(١) ما يلى هو تلخيص لجزء من كلام الرازى الذى سبق قبل قليل فى الوجه الخامس .

عليه بين العقلاء ، سواء قالوا بالفاعل بالاختيار أو بالعلة الموجبة ، فإن القائلين بالعلة الموجبة يقولون : إنها اقتضت وجود العالم فى هذا الحيز دون غيره . وأما على القول بالفاعل المختار فالأمر ظاهر ، وإذا كان ترجيح بعض الأحياز على بعض متفقاً عليه بين العقلاء ، لم يكن فى ذلك محذور .

وإذا قيل : هذا ترجيح لبعضها على بعض فى الممكن .

قيل : فإذا جاز ذلك فى الممكن،فهو فى الواجب أَوْلى بالجواز ، فإن المرجح إن كان موجباً بالذات ، فترجيحه لما يتعلق به أَوْلى من ترجيحه لما يتعلق بغيره ، وإن كان فاعلاً بالاختيار ، فاختياره لما يتعلق به أَوْلى من اختياره لما يتعلق بغيره .

وإذا قيل : هذا يلزم منه قيام الأمور الاختيارية بذاته .

قيل : قد عُرف أنهم يعترفون بذلك ، وهو لازم لعامة العقلاء .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : أهل الإثبات القائلون بأن الله سبحانه فوق العالم ، لهم فى جواز الأفعال القائمة بذاته ، المتعلقة بمشيئته وقدرته ، قولان مشهوران :

ظ ٨٠

أحدهما : قول من يقول : لا يجوز / ذلك ، كما يقوله ابن كُلَّاب والأشعرى ومن اتّبعهما ، من أصحاب أبى حنيفة وأحمد ومالك والشافعى وغيرهم . فهؤلاء يقولون : استواؤه مفعول له ، فَعَله فى العرش ، ويقولون : إنه خلق العالم تحته ، من غير أن يحصل منه انتقال وتحوُّل من حيز إلى حيز ، ويقولون : إنه خصّص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته .

والقول الثانى : قول من يقول : إنه يفعل أفعالا قائمة بنفسه باختياره ومشيئته ، كما وصف نفسه فى القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش ، وبالإتيان والمجيء ، وطىّ السمٰوات بيمينه ، وغير ذلك ، مما هو قول أئمة أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام ، ومن وافقهم من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، فهؤلاء يقولون : إن ما يحصل من الترجيح لبعض الأحياز على بعضٍ بأفعاله القائمة بنفسه هو بمشيئته وقدرته . فحصل الجواب عن هذا على قول الطائفتين جميعا .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يُقال : الحيز : إما أن يقال : إنه موجود ، وإما أن يقال : إنه معدوم .

فإن قيل : هو معدوم ، لم يلزم أن يكون مع الله فى الأزل شيء موجود .

وإن قيل : هو موجود ، فإما إن يكون وجوده فى الأزل ممتنعاً ، وإما أن يكون ممكناً . فإن كان ممتنعاً تعيّن القسم الأول ، وهو أن الأحياز متماثله فى تمام الماهية ، فإن العدم المحض لا يتميز فيه شيء عن شيء . وحينئذ فالتخصيص المفتقر إلى المرجحّ يحصل : إما بقدرته ومشيئته ، على قول المسلمين وجمهور الخلق ، وإما بالذات ، عند من يجوِّز نظير ذلك . وإن كان وجوده فى الأزل ممكناً ، فلا محذور فيه ، فبطل انتفاء اللازم .

الوجه السادس

الوجه السادس : أن يُقال: التقسيم المذكور غير حاصر ، وذلك لأن الأحياز : إما أن تكون متماثلة ، وإما أن تكون مختلفة ، وعلى التقديرين : فإما أن تكون متناهية . وإما أن تكون غير متناهية فإن كان

وجود أحياز وجودية غير متناهية ممتنعاً ، بطل هذا التقسيم ، ولم يلزم بطلان غيره ، وكذلك أى قسم بَطُل ، لم يلزم بطلان غيره ، وذلك لأن هؤلاء النفاة : منهم من يقول بثبوت أحياز قديمة : إما بنفسها ، وإما بغيرها ، كما تقول طائفة منهم بأن القدماء خمسة : الواجب بنفسه ، والحيّز الذى هو الخلاء ، والدهر ، والمادة ، والنفس . ويقول آخرون منهم بثبوت أبعاد لا نهاية لها ، وإن لم يقولوا بغير ذلك .

وما يذكر من هذه الأقوال ونحوها – وإن قيل : إنه باطل – فالقائلون بغير ذلك بهذه الأقوال هم المعارضون لنصوص الكتاب والسنة ، وهم الذين يدّعون أن معهم / عقليات برهانيه تنافى ذلك ، فإذا خُوطبوا على موجب أصولهم ، وبيِّن أنه ليس فى العقليات ما ينافى النصوص الإلـهية على كل مذهب ، كان هذا من تمام نصر الله لرسوله ، وإظهار لنوره . ص ٨١

الوجه السابع : أن يُقال : مقدمات هذه الحجة ليست برهانية ، فإنه على تقدير تماثل الأحياز إنما يلزم الافتقار إلى المرجِّح ، وهذا غير ممتنع . وأما على التقدير الثانى ، فيلزم ثبوت أحياز مختلفة . أما كونها غير متناهية ، فذلك غير لازم . الوجه السابع

وحينئذ فيقال : إذا قُدِّر أن هذه الأحياز مفتقرة إليه ، ممكنة بنفسها واجبة به ، أمكن أن يُقال فيها ما يقوله من يجوِّز أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته ، كما عُرف من مذاهب الطوائف . ويُقال على وجه التقسيم : إن امتنع أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته ، تعيَّن القسم الأول وإلا جاز الثانى .

والمقصود بيان فساد أمثال هذا الكلام بالحجج العقلية المحضة ، فإن هؤلاء النفاة يستعينون على معارضة النصوص الإلـٰهية بأقوال الفلاسفة وغيرها ، المخالفة لدين المرسلين ، فإذا احتُج لنصر النصوص الإلـٰهية بما هو من هذا الجنس ، كان ذلك خيراً من فعلهم .

الوجه الثامن .

الوجه الثامن : أن يُقال : الأحياز : إن كانت عدمية ، لم يكن فى ذلك محذور ، سواء كانت متماثلة أو مختلفة ، فإن ثبوت أعدام غير متناهية فى الأزل غير محذور ، والمثبت لا يقول : إنه يفتقر إلى حيِّز وجودى منفصل عنه ، فإن هذا ليس هو معروفاً من أقوال المثبتين . وإن قُدِّر قائل يقوله أمكنه أن يقول : هذا من لوازم ذاته ، وحينئذ فإن جاز أن يلزمه أمر وجودى كان هذا ممكناً ، وإلا تعيَّن قول من يجعل الحيِّز عدميا ، فعُلم أنه لا حجة فيا ذكره .

الوجه التاسع .

الوجه التاسع : أن من المسلمين من يقول : قد قامت به فى الأزل معانى لا نهاية لها ، كعلوم لا نهاية لها ، وكلماتٍ لا نهاية [لها][1] ، وإرادات لا نهاية لها ، ونحو ذلك . ومن الناس من يقول بثبوت أبعاد لا نهاية لها ، وحينئذ فإن كان علوه على العالم ممكناً [2] بدون ثبوت أحياز قديمة ، مختلفة غير متناهية ، لم يضرهم بطلان هذا اللازم .

وإن قيل : إن ذلك يستلزم هذا القول ، كان نفيه محتاجاً إلى دليل ، وهو / لم يذكر دليلا على نفيه ، وإنما قنع بحجة مسلَّمة ، وهى أن المسلمين ليس فيهم من يرتضى أن يوجد معه فى الأزل أشياء موجودة

ظ ٨١

---

(١) لها : ساقطة من الأصل .

(٢) فى الأصل : ممكن ، وهو خطأ .

قائمة بأنفسها غير متناهية ، ومعلوم أن هذا لا يرتضيه المسلمون من أهل الإثبات وغيرهم ، لاعتقادهم أن ذلك ليس من لوازم قولهم ، فإذا قُدِّر أنه من لوازم قولهم ، احتاج نفيه إلى دليل ، ولا يجوز أن يُحتج على ذلك بالسمع ، لأن السمع الدال على علو الله على خلقه أظهر وأكثر وأبين مما يدل على مثل هذا ، فإن المحتج إذا احتج بمثل قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الزمر : ٦٢] ، و : ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الفاتحة : ٢] ونحو ذلك ، لم يدل إلا على أن الأحياز الموجودة مخلوقه لله ، وهو ربها ، وهذا لا ينازع فيه مسلم ، لكن الاستدلال بالسمع على قدم شيء من ذلك أضعف من الاستدلال على أن الله تعالى ليس فوق العالمين ، فلا يمكن دفع أقوى الدلالتين بأضعفها .

الوجه العاشر.

الوجه العاشر : أن يُقال : هذا الرازي وأمثاله يدَّعون أنه ليس في السمع ما يصرِّح بأن الله كان وحده ، ثم ابتدأ إحداث الأشياء من العدم ، بل يقولون بما هو أبلغ من ذلك ، كما يذكر مثل ذلك في كتاب « المطالب العالية » وغير ذلك من كتبه .

وأما النصوص الكثيرة الدالة على علو الله على خلقه ، فلا ينازعون في كثرتها ، وظهور دلالتها ، ولا يدَّعون أنه عارضها نصوص سمعية تدفع موجبها ، وإنما يدَّعون أنه عارضها العقل .

وإذا كان الأمر كذلك ، لم يجز أن يُدفع موجب النصوص الكثيرة الدالة على أن الله فوق بأدلة سمعية ، ليست في الظهور والكثرة بمنزلتها ،

بل إذا قُدِّر تعارض الأدلة السمعية كان الترجيح مع الأكثر الأقوى دلالة بلا ريب ، فعُلم أنه لا يجوز دفع موجب نصوص العلو بالمقدمة التى أثبتها بالسمع .

والمقدمة السمعية : إما نص أو إجماع ، ولا نص فى المسألة . وأما الإجماع فهو يقول : إنه لا يمكن العلم بإجماع من بعد الصحابة . ومعلوم أنه ليس عن الصحابة ، بل ولا التابعين ، ولا الأئمة المشهورين ، ما يقرر مطلوبه ، بل النقول المتواترة عنهم توافق إثبات العلو لا نفيه .

وأيضا فالإجماع عنده دليل ظنى .

ومعلوم أن النصوص الدالة على العلو أكثر وأقوى دلالة من النصوص / الدالة على كون الإجماع حجة ، فكيف يجوز أن تدفع النصوص الكثيرة البيِّنة الدلالة ، بنصوص دونها فى الظهور والكثرة .

ص ٨٢

وبالجملة من بنى كونه تعالى ليس على العرش على مقدمة سمعية ، فقوله فى غاية الضعف كيفما احتج ، سواء ادّعاها نصية أو إجماعية ، مع أن قوله أيضاً فى غاية الفساد فى العقل عند من خبر حقائق الأدلة العقلية ، فقوله فاسد فى صحيح المنقول وصريح المعقول ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

الوجه السادس من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

قال الرازى[(١)] : « الوجه السادس[(٢)] العالم كرة ، فإن الكسوف القمرى يُرى فى البلاد الشرقية فى أول الليل ، وفى البلاد الغربية فى

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ . والكلام التالى يلى كلامه السابق فى الوجه الخامس مباشرة .

(٢) لباب : و .

آخره ، فلو كان الله[١] فى جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى سكان الوجه الآخر[٢] ، وأنه باطل » .

الرد عليه من وجوه

والاعتراض على هذا من وجوه :

الوجه الأول.

أحدها : أن يُقال : القائلون بأن العالم كرة يقولون : إن المحيط هو الأعلى ، وإن المركز الذى هو جوف الأرض هو الأسفل ، ويقولون : إن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات ، والأرض تحتها من جميع الجهات ، ويقولون : إن الجهات قسمان : حقيقية ، وإضافية . فالحقيقية جهتان : وهما العلو والسفل ، فالأفلاك وما فوقها هو العالى مطلقاً ، وما فى جوفها هو السافل مطلقا .

وأما الإضافية فهى بالنسبة إلى الحيوان ، فما حاذى رأسه كان فوقه ، وما حاذى رجليه كان تحته ، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه ، وما حاذى اليسرى كان عن يساره ، وما كان قُدَّامه كان أمامه ، وما كان خلفه كان وراءه .

وقالوا : هذه الجهات تتبدل ، فإن ما كان علوًّا له قد يصير سفلا له ، كالسقف مثلا : يكون تارة فوقه ، وتارة تحته ، وعلى هذا التقدير فاذا عُلِّق رجل جعلت رجلاه إلى السماء ورأسه إلى الأرض ، أو مشت نملة تحت سقف : رجلاها إلى السقف ، وظهرها إلى الأرض ، كان هذا

(١) لباب : الله تعالى .

(٢) لباب : الوجه الآخر من الأرض .

الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية ، السماء فوقه ، والأرض تحته ، لم يتغير الحكم . وأما باعتبار الإضافة إلى رأسه ورجليه ، فيقال : إن السماء والأرض فوقه .

وإذا كان كذلك ، فالملائكة الذين فى الأفلاك من جميع الجوانب – هم باعتبار الحقيقة كلهم فوق الأرض ، وليس بعضهم تحت بعض ، ولا هم تحت شئ من الأرض ، أى الذين فى ناحية الشمال ليسوا تحت الذين / فى ناحية الجنوب ، وكذلك من كان فى ناحية ظ ٨٢ برج السرطان ليس تحت من كان فى ناحية برج العقرب ، وإن كان بعض جوانب السماء تلى رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى ، وإن كان فلك الشمس فوق القمر . وكذلك السحاب وطير الهواء ، هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ، ليس شيء منه تحت الأرض ، ولا مَنْ فى هذا الجانب تحت مَنْ فى هذا الجانب . وكذلك ما على ظهر الأرض من الجبال والنبات والحيوان والأناسيِّ وغيرهم ، هم من جميع جوانب الأرض فوقها ، وهم تحت السماء ، وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية ، ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فوق السماء ألبتة . فكيف تكون السماء تحت الأرض ، أو يكون مَنْ هو فوق السماء تحت الأرض ؟ ولو كان شيء منهم تحت الأرض ، للزم أن يكون كل منهم تحت الأرض وفوقها ، ولزم أن تكون كل من الملائكة وطير الهواء وحيتان الماء ودواب الأرض فوق الأرض وتحت الأرض ، ويلزم أن يكون كل شيء فوق ما يقابله وتحته ، ولزم أن يكون كل من جانبى

السماء فوق الآخر وتحت [الأرض][١] وأن يكون العرش – إذا كان محيطاً بالعالم – تحت السماء وتحت الأرض ، مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ، ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم ، مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ، ولزم أن يكون أهل علِّيين تحت أهل سجِّين مع أنهم فوقهم .

فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة ، باتفاق أهل العقل والإيمان ، عُلِمَ أنه لا يلزم من كَوْن الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات ، وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذى لا حقيقة له ، مع دعواه أنه من البراهين العقلية ، فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل ، وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر ، فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية ، التى هى موافقه لما أخبرت به الرسل ، وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية ، فهو كما قيل :

فإن كنت لا تدرى فتلك مصيبة ... وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يُقال : هب أَنَّا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء ، أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السموات فوق الأرض ، والهواء فوق الأرض والسحاب والطير فوق الأرض ، والحيتان والدواب / والشجر فوق الأرض ، والملائكة الذين فى السموات فوق الأرض وأهل عليين فوق أهل سجِّين ، والعرش أعلى[٢] المخلوقات ؟ .

ص ٨٣

(١) فى الأصل : فوق الآخر وتحت ، وزدت كلمة « الأرض » ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : أعلا .

كما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس ، فإنه أعلى الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفه عرش الرحمن[١] .

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء ، وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن هذه الأمور تحت الأرض وسكانها . وعلم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكرية الأفلاك ، لو قُدِّر أن ذلك معارض لهذا ، فكيف إذا لم يعارضه ! ؟

وإذا كانت المخلوقات التى فى الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما فى الجانب الآخر من العالم ، فالعلى الأعلى – سبحانه – أَوْلى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شىء منه .

الوجه الثالث .

الوجه الثالث : أن يُقال : هذه الحجة : إما أن تكون سمعية ، وإما أن تكون عقلية . ومن المعلوم أنها ليست سمعية ، ولو كانت سمعية لكانت السمعيات التى تدل على علو الله تعالى أنصّ وأكثر وأظهر على ما لا يخفى على مسلم . وإن كانت عقلية فلابد من بيان مقدماتها بالعقل . وهو لم يذكر إلا قوله : « فإن كان الله فى جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى

(١) الحديث فى مسند أحمد (ط . الحلبى) ٢/٣٣٥ ، ٣٣٩ عن أبى هريرة ، وهو جزء من حديث وأوله : « من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة ، فإن حقا على الله أن يدخله الجنة . . الحديث وفيه : إن فى الجنة مائة درجة ، أعدها الله عز وجل للمجاهدين فى سبيله ، بين كل درجتين كما بين السماء والأرض ، فإذا سألتم الله عز وجل فسلوه الفردوس ، فإنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن عز وجل ، ومنه تفجر – أو تنفجر – أنهار الجنة » – شك أبو عامر .

سكان الوجه الآخر من الأرض ، وأنه باطل » . فذكر مقدمتين لم يدل عليهما:لزوم كونه أسفل بالنسبه إلى بعض المخلوقات،وبطلان هذا اللازم . والمنازع ينازع فى كل من المقدمتين ، فلا يسلِّم لزوم السفول ، وإن سلَّم لزومه فلابد من دليل عقلى ينفى به ذلك ، وهو لم يذكر على ذلك دليلاً .

ولا يجوز أن يُقال : هذا يوجب النقص ، وهو منزَّه عنه لوجهين :

أحدهما : أن المثبت لا يسلِّم أن هذا نقص ، ألا ترى أن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر وليس ذلك نقصاً فيها ؟ وكذلك كل ما يوصف بالعلو على ما تحته ، مثل الهواء والسحاب والطير والحيوان والنبات والجبال والمعدن ، ومثل الملائكة والجنة والعرش ، وغير ذلك ، فإذا كانت المخلوقات العالية أشرف فى النفوس من المخلوقات السافلة ، ولم يكن ما ذكره من هذا السفول الإضافى مانعاً من هذا الشرف والرتبة ، ولا يوجب ذلك نقصاً-عُلم أن هذا ليس بنقص .

/ فإن قيل : الناحية الأخرى ليس فيها حيوان ونبات ومعادن وجبال ، وإنما فيها ماء ، وكذلك السحاب والمطر قد يمنع كونه فيها . ظ ٨٣

قيل : هذا لا يضرنا ، فإنَّا نعلم أن الكواكب والشمس والقمر فوق الأرض مطلقاً ، وعلوها على الأرض ليس بنقص فيها ، وإن قُدِّر ما تخيلوه فى السفول ، وكذلك إذا قُدر هناك مثل ما فى هذا الوجه ، ولو

كان ما هناك سافلاً ، للزم أن تكون الشمس والقمر والسموات إذا ظهرت علينا تحت ذلك الجانب من الأرض ، وتحت ما هناك،ولزم أنه لا تزال الأفلاك تحت الكواكب ، والشمس والقمر تحت الأرض ، وهذا فى غاية الفساد .

ومن العجب أن هؤلاء النفاة يعتمدون فى إبطال كتاب الله ، وسنة أنبيائه ورسله،وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها،وما فطر الله عليه عباده ، وجعلهم مضطرين إليه عند قصده ودعائه ، ونصب عليه البراهين العقلية الضرورية ، على مثل هذه الحجة التى لا يعتمدون فيها إلا على مجرد خيال ووهم باطل ، مع دعواهم أنهم هم الذين يقولون بموجب العقل ، ويدفعون موجب الوهم والخيال .

وكل من له معرفة يعلم أن قول القائل : إن الشمس والقمر والكواكب الدائرة فى الفلك هى بالليل تحت الأرض ، هو من حكم الوهم الفاسد ، والخيال الباطل ، ليس له حقيقه فى الخارج ، فيريدون بهذا الوهم والخيال الفاسد أن يبطلوا صريح المعقول وصحيح المنقول فى أعظم الأصول ، ويحولوا بين القلوب وقصد خالقها وعبادته بمثل هذا الوهم والخيال الفاسد ، الملتبس على من لا يفهم حقيقة قولهم .

الوجه الثانى : أن يُقال : أنتم تقولون : لم يقم دليل عقلى على نفى النقص عن الله تعالى ، كما ذكر ذلك الرازى متلقياً له عن أبى المعالى وأمثاله ، وإنما ينفون النقص بالأدلة السمعية ، وعمدتهم فيه على

الإجماع ، وهو ظنى عنده ، والنصوص[1] الدالة عليه دون النصوص الدالة على العلو فى الكثرة والقوة .

وإذا كان كذلك ، وكان علو الله تعالى على خلقه ثابتاً بالسمع ، كان السمع مثبتاً لما نفيتموه ، لا نافياً له ، ولم يكن فى السمع ما ينفى هذا المعنى وإن سميتموه نقصاً ، فإنه إذا كان عمدتهم الإجماع ، فلا إجماع فى موارد النزاع ، ولا يجوز الاحتجاج / بإجماع فى معارضة النصوص الخبرية بلاريب ، فإن ذلك يستلزم انعقاد الإجماع على مخالفة النصوص ، وذلك ممتنع فى الخبريات وإنما يدَّعيه من يدَّعيه فى الشرعيات ، ويقولون : نحن نستدل بالإجماع على أن النص منسوخ .

ص ٨٤

الوجه الرابع

الوجه الرابع[2] : أن يقال : إذا قدَّرنا موجودين أحدهما عظيم كبير ، أعظم من السمٰوات والأرض ، بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوى عليه ، وآخر لا يُشار إليه ، وليس هو داخل العالم ولا خارجه ، كان من المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل وأعظم .

فإذا قال القائل : هذه العظمة تقتضى ، إذا كان محيطاً بالعالم ، أن يكون تحت شيء منه ، كان من المعلوم أن وصف ذاك له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا يحيط بشئ ، ولا يوصف بأنه عظيم كبير فى نفسه ، ولا أنه

---

(١) فى الأصل : والنصواص ، وهو تحريف .

(٢) هذا الوجه الرابع يتبع الوجه الثالث الذى بدأ (ص ٣٣٠) أما الوجهان الأول والثانى اللذان وردا من قبل فهما وجهان فرعيان .

ليس بعظيم كبير فى نفسه – أعظم نقصاً من وصفه بإحاطة ما يستلزم إحاطته بجميع الموجودات .

الوجه الخامس .

الوجه الخامس : أن يُقال : هب أن العالم كرى ، فلم قلت : إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه ، فإن هذا إنما يلزم إذا قُدِّر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات ، فأما إذا قُدِّر أنه فوق العالم من هذه الجهة التى عليها الحيوان والنبات والمعدن ، لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة ، فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مُدَوَّر ، والآخر فوق المدور ، ليس محيطاً به ، كما يجعل الإنسان تحت قدمه حمصة أو بندقة ، لم يلزم أن يكون الذى فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه .

وإذا قيل : المحيط بالمدور ، كالفلك التاسع المحيط بالأرض ، هو العالى من كل جانب .

قيل : هو العالى بالنسبة إلى ما فى جوف المدور ، وأما بالنسبة إلى ما فوق المدور فلا ، بل المحيط وما فى جوفه تحت ذلك الفوقانى مطلقاً ، كما أن الحمصة والبندقة تحت الرجل الموضوعة عليها .

ومما يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفل المطلق للفلك ، والفلك من كل جانب عالٍ عليه ، فإذا قُدِّر فوق الفلك من الجانب الذى يلى الجانب الذى عليه الأنام ما/ هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطاً به ، ولا مركز العالَ مركزاً له – امتنع أن يكون هذا تحت شئ من العالم ، بل هو قطعاً فوق الأفلاك من هذا الجانب ، وليس تحتها من ذلك الجانب ، فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها .

ظ ٨٤

وإذا قال القائل : هذا كما لا يوصف بالسفول ، فهو لا يوصف أيضا بالعلو ، فإن العالى المطلق هو المحيط ، إذا ليس إلا المحيط والمركز ، وهذا إذا لم يكن محيطاً لم يكن عاليا .

قيل : عن هذا جوابان : أحدهما : أنه على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا ألبتة ، بل يكون عالياً ، وعلى هذا فإذا كان هو الظاهر الذى ليس فوقه شىء ، وهو الباطن الذى ليس دونه شىء ، ولو أدلى المدلى بحبلٍ لهبط عليه - كان محيطاً بالعالم عالياً عليه مطلقاً ، ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكاً ولا مشابها للفلك ، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما فى يده من جميع جوانبها ، وليس شكلها شكل يده ، بل ولا شكل يده شكلها .

وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عالياً محيطاً بالعالم ممسكاً له ، فقال : بعض مخلوقاته كالباشق[1] مثلا يقبض بيده حمصة ، فيكون فوقها محيطاً بها ممسكا لها ، فإذا كان هذا لا يمتنع فى بعض مخلوقاته ، فكيف يكون ممتنعا فى حقه ؟

الثانى : أنه إذا قُدِّر أنه عالٍ وليس بمحيط ، لم يلزم أن يكون له مركز ، ولا أن يكون مركز العالم مركزاً له ، وأن يكون المركز هو السفل بالنسبة إليه ، وأن يكون العالى هو المحيط بالنسبة إليه ، بل ذلك إنما يلزم فى المحيط والمحاط به ، فالمركز من المحيط كالنقطة من الدائرة ، فإذا قُدِّر ما ليس بدائرة ولا هو كرة ، لم يكن له مركز كنقطة الدائرة . ولهذا لو

(١) فى اللسان : « الباشق ، اسم طائر ، أعجمى معرّب » .

قُدِّر أن السمٰوات ليست محيطة بالأرض لم يكن لها مركز ، مع تقدير الكرة المستديرة ، فلابد لها من نقطة فى وسطها هو المركز ، وأما ما ليس بمستدير ولا هو كرة فليس مركز الكرة –وهو النقطة التى وسطها– مركزاً له ، سواء جُعل فوق المستدير أو تحته ، فلا يمتنع أن يكون شئ فوق المستدير وتحته إذا لم يكن مستديراً ، ولا يكون مع هذا مشاركاً للمستدير فى أن النقطة التى هى المحيطة مركزاً له ، بل المركز نسبته إلى جميع جهات المحيط واحدة ، وليست نسبته إلى ما فوق المحيط / أو تحته – إذا قُدِّر أن فوقه شئ أو تحته شئ ليس بمستدير – نسبة واحدة ، بل يكون المركز مع المحيط تحت هذا الشئ المعين الذى ليس بمستدير ، كما قد يمكن أن يكون فوق شئ آخر ، فالمركز بالنسبة إلى المحيط تحته ، والمحيط فوقه .

ص ٨٥

وأما ما يُقدَّر فوق المحيط فهو عالٍ على الجميع قطعاً ، ويمتنع أن يقال : إنه ليس فوق المحيط ، فإنه معلوم بصريح العقل أن الهواء فوق الأرض ، والسماء فوق الأرض ، وهذا معلوم قبل أن يُعلم كون السماء محيطة[1] بالأرض ، بل الإحاطة قد يُظن أنها مناقضة للعلو ، لا يقول أحد : إن العلم بالعلو موقوف على العلم بها ، ولا إن العلو مشروط بها ، فإن الطير فوق الأرض وليس محيطاً بها ، والسحاب فوق الأرض وليس محيطاً بها ، وكل جزء من أجزاء الفلك هو فوق الأرض وليس محيطاً بها ، فتبين أن العلو معنى معقول ، مع أنه لا يُشترط فيه الإحاطة ، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه .

---

(١) فى الأصل : محيط .

وهؤلاء النفاة حائرون : تارة يجعلون الإحاطة مناقضة للعلو ، وتارة يجعلونها شرطاً فى العلو لازمة له . ونحن قد بيَّنا خطأهم فى هذا وهذا ، فلا هى مناقضة له ، ولا هى منافية له .

ولهذا كان الناس يعلمون أن السماء فوق الأرض ، والسحاب فوق الأرض ، قبل أن يخطر بقلوبهم أنها محيطة بالأرض .

وكذلك يعلمون أن الله فوق العالم،وإن لم يعلموا أنه محيط به ، وإذا علموا أنه محيط لم يمنع ذلك علمهم بأنه فوقه .

فتبين أنه ليس من شرط العلم بكون الشئ عالياً أن يُعلم أنه محيط ، ولو كانت الإحاطة شرطاً فى العلم ، امتنع العلم بالمشروط دون شرطه ، ولكن لما كان فى نفس الأمر الأفلاك عالية محيطة ، كانت الإحاطة والعلو متلازمين[1] فى هذا – محال[2] ، فإن قُدر أن كل عالٍ فهو محيط ، كان العلو والاحاطة متلازمين ، وإن قُدر وجود موجود عالٍ ليس بمحيط ، لم تكن الإحاطة لازمة للعلو .

فقد تبين أنه بتقدير أن يكون الرب عالياً ليس بمحيطٍ فهو عال ، وبتقدير أن يكون عالياً محيطاً فهو عال ، فثبت علوه على التقديرين ، وهو المطلوب . وإذا كان هذا معقولاً فى مخلوقين ، فنى الخالق بطريق الأَوْلى .

وقد قررت هذا على وجه آخر بأن يُقال : فإن قيل : المحيط لا يتميز منه جانب دون جانب بكونه فوقاً وسفلا ، فلا يمكن إذا قُدر شئ

(١) فى الأصل : متلازمان ، وهو خطأ .

(٢) ولكن لما كان فى نفس . . . فى هذا محال : كذا بالأصل .

خارجاً عنه أن يُقال : هو فوقه إلا كما يُقال : هو سفله ، وحينئذ ففرض شيء خارج عن المدور المحيط مع كونه فوقه ، جمع بين الضدين .

قيل : الجواب عن هذا من وجوه :

ظ ٨٥ أحدها: أن / هذا الكلام إن كان صحيحاً لزم بطلان حجتكم ، وإن لم يكن صحيحاً لزم بطلانها ، فثبت بطلانها على تقدير النقيضين ، فيلزم بطلانها فى نفس الأمر ، لأن الحق فى نفس الأمر لا يخلو عن النقيضين .

بيان ذلك أن المحيط إما أن يصح أن يُقال : إن بعضه عالٍ وبعضه سافل ، وإما أن لا يصح ، فإن لم يصح بطل أن يكون الخارج عنه تحت شئ من العالم ، بل إذا قُدِّر أنه يحيط به ، ولو بقبضته له ، لزم أن يكون عالياً عليه مطلقا ، ولم يكن سافلاً تحت شيء من العالم ، وإن صح أن يكون بعضه عالياً وبعضه سافلا ، أمكن أن يكون مبايناً للعالم من الجهة العالية ، فيكون عالياً عليه .

وإن قيل : بل المحيط إذا حاذى رؤوسنا كان عالياً ، وإذا حاذى أرجلنا كان سافلاً ، فلا يزال بعضه عالياً وبعضه سافلاً .

قيل : فعلى هذا التقدير يكون العالى ما كان فوق رؤوسنا ، وحينئذ فإذا كان مبايناً للعالم من جهة رؤوسنا دون أرجلنا ، لم يزل عالياً علينا دائماً ، وهو المطلوب .

الوجه الثـــانى[1] : أن يُقال : هب أنه محيط بالعالم وفوقه من

---

(١) فى الأصل : السابع ، ولعله خطأ من الناسخ ، وهو الوجه الثانى بعد الوجه الأول الذى بدأ فى أعلى الصفحة .

جميع الجهات ، فإنما يلزم ما ذكرت أن لو كان من جنس فلك من الأفلاك ، فإن المتخيل قد يتوهم أن ما استدار وأحاط بالأفلاك،كان تحت بعض العالم من بعض الجهات .

ومن المعلوم أن الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ، ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به أن يكون مثل فلك ، فإنه العظيم الذى لا أعظم منه .

وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَـٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[سورة الزمر : ٦٧] .

وقد ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير وجه ما يوافق ذلك ، مثل حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقبض الله الأرض ، ويطوى السمٰوات بيمينه ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك أين ملوك الأرض ؟ وفى رواية — : إنها تكون بيده مثل الكرة فى يد الصبيان . وروى ما هو أقل من ذلك[1] .

والمقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يُقدِّر العباد قدره ، أو تدركه أبصارهم ، أو يحيطون به علماً ، وأمكن أن تكون السمٰوات والأرض فى قبضته لم يجب — والحال هذه — أن يكون تحت العالم ، أو تحت شىء منه ، فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل ، وأحاط بها بغير ذلك ، لم يجز أن يُقال : إن أحد جانبيها فوقه ، لكون يده / لما أحاطت بها كان منها ص ٨٦

---

(١) الحديث سبق تخريجه فى حـ ١٤٠/٢ ، ١٧/٤ ، ٥٨ ، ٥/ ٧٩ — ٨٠ .

الجانب الأسفل يلى يده من جهة سفلها ، ولو قُدِّر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار ، لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال .

وكذلك أمثال ذلك من احاطة المخلوق ببعض المخلوقات ، كاحاطة الإنسان بما فى جوفه ، وإحاطه البيت بما فيه ، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب ، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يُقال : إنها تحت المحاط ، وأن ذلك نقص ، مع كون المحيط يحيط به غيره ، فالعلى الأعلى المحيط بكل شىء ، الذى تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، كيف يجب أن يكون تحت شئ مما هو عالٍ عليه أو محيط به ، ويكون ذلك نقصا ممتنعا ؟ !

وقد ذُكر أن بعض المشايخ سئل عن تقريب ذلك إلى العقل ، فقال للسائل : إذا كان باشق كبير ، وقد أمسك برجله حمصة أليس يكون ممسكاً لها فى حال طيرانه ، وهو فوقها ومحيط بها ؟ فإذا كان مثل هذا ممكناً فى المخلوق ، فكيف يتعذّر فى الخالق ؟ .

بقية كلام الرازى فى « لباب الأربعين »

قال الرازى[١] : « واحتج الخصم بالعلم الضرورى بأن كل[٢] موجودَيْن فإن أحدهما سارٍ فى الآخر أو مباين عنه فى الجهة[٣] » .

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ وهذا الكلام يلى كلامه السابق مباشرة .

(٢) لباب : . . الخصم بأنا نعلم ضرورة أن كل . .

(٣) اختصر ابن تيمية كلام الرازى فى هذا الموضوع وباقى كلامه فى « اللباب » ظ ٣٥ - ٣٦ هو : . . فى الجهة وبأن اختصاص الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائماً بنفسه ، وإذا كان فى جهة كان فى جهة فوق ، لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب ، وأن الخلق لطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء ، وبالآيات الموهمة للجهة كقوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) ، (الرحمن على العرش استوى) ، (يخافون ربهم من فوقهم) . والجواب عن الأول أن دعوى الضرورة . . الخ .

قال[١] : « والجواب أن دعوى الضرورة قد سبق بطلانها وبقى القسم الثالث فهذه المقدمة توجب الدَّوْر لتوقف ثبوتها على نفيها[٢] »

الرد على كلام الرازى .

والاعتراض على هذا : أن دعوى الضرورة لا يمكن إبطالها إلا بتكذيب المدَّعى أو بيان خطئه[٣] ، والمدَّعون لذلك أمم كثيرة منتشرة يُعلم أنهم لم يتواطأوا[٤] على الكذب ، فالقدح فى ذلك كالقدح فى سائر الأخبار المتواترة ، فلا يجوز أن يُقال : إنهم كذبوا فيما أخبروا به عن أنفسهم من العلم الضرورى .

وأيضا فالمنازع يسلِّم أن مثل هذا مستقر فى فطر جميع الناس وبدائههم ، وأنهم مضطرون إليه لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم ، إلا كما يمكن دفع أمثاله مما هم مضطرون إليه ، وإنما يقولون : إن هذه الضرورة خطأ وهى من حكم الوهم .

وقد تقدم بيان فساد ذلك ، وأن هذه قضية كليه عقلية ، لا خبرية معينة ، ولو كانت خبرية معينة فالجزم بها كالجزم بسائر الحسِّيات الباطنة والظاهرة ، فهى لا تخرج عن العقليات الكلية والحسيات المعينة ، وكما يمتنع اتفاق الطوائف الكثيرة التى لم تتواطأ على دعوى الكذب فى مثل

---

(١) ظ ٣٥ ، بعد الكلام السابق بسطور أثبتها فى التعليق السابق .

(٢) لباب : بطلانها ، وبقى القسم الثالث بهذه المقدمة يوجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيه . وفى « الأربعين » ص ١١٤ : « وإن سلمتم أن إبطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة بل بالدليل ، فنقول : قولكم : إن كل موجودين إما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا عنه بالجهة إنما يصح عليه لو ثبت فساد القسم الثالث ، فإنكم إذا أثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطاً » .

(٣) فى الأصل : خطاه .

(٤) فى الأصل : لم يتواطوا .

ذلك ، يمتنع اتفاقهم على الخطأ فى مثل ذلك ، ولو جاز الخطأ فى مثل ذلك ، لم يكن الجزم بما يخبر به الناس عمّا عرفوه بالحس أو الضرورة / لإمكان غلطهم فى ذلك ، فإن غلط الحس الظاهر أو الباطن أو العقل يقع لآحاد الناس ، ولطائفة حصل بينها مواطأة ، وتلقّى بعضها عن بعض ، كالمذاهب الموروثة ، وكقول التابعين ، لكون هذا معلوماً بالضرورة ، فإنهم أهل مذهب تلقاه بعضهم عن بعض

ظ٨٦

وأما الجازمون بالضرورة فى أن الله فوق العالم ، أو أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ، ولا يُعقل موجودان ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مبايناً له ، وأن مثل هذا ممتنع بالضرورة التى يجدونها فى أنفسهم ، كسائر علومهم الضرورية ، فهؤلاء أمم كثيرة لم يتواطأوا ولم يتفقوا على مذهب معين .

وأما قوله : « وبقى القسم الثالث ، فهذه المقدمة توجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيها » .

فليس الأمر كذلك ، لأن هذه المقدمة الضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفى ما يعارضها ، كسائر المعارف الضرورية ، بل نعلم بالضرورة أن ما عارضها من النظريات فهو باطل على سبيل الجملة ، وإن لم نذكر حل الشبه على وجه التفصيل ، كما نعلم فساد سائر النظريات السوفسطائية المعارضة للعلوم الضرورية .

وإذا قال القائل : لا تثبت هذه المقدمة حتى يُنفى المعارض المبطل لها ، ونفى ذلك لا يكون إلا بثبوتها .

كان قوله ممنوعا غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك ، فإن كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفى ما يقدح فيها ، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك ، بل هم يقولون : إن القضايا اليقينية سواء كانت ضرورية أو نظرية ، لا يتوقف العلم بموجبها على نفى المعارض ، ولو توقف على ذلك لم يعلم أحد شيئاً ، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له ، فكيف يُحتاج فى العلوم الضرورية إلى نفى المعارض ؟

ولهذا كان جميع العقلاء السالمى الفطرة يحكمون بموجب هذه القضية الضرورية قبل أن يعلموا أن فى الوجود من ينكرها[1] ويخالفها ، وأكثر الفطر السليمة إذا ذكر لهم قول النفاة بادروا إلى تجهيلهم وتكفيرهم ، ومنهم من لا يصدق أن عاقلا يقول ذلك ، لظهور هذه القضية عندهم ، واستقرارها فى أنفسهم ، فينسبون من خالفها إلى الجنون ، حتى يروا ذلك فى كتبهم أو يسمعوه من أحدهم .

ولهذا تجد المنكر لهذه القضية يقرُّ بها عند الضرورة ، ولا يلتفت إلى ما اعتقده من المعارض لها . فالنفاة لعلو الله إذا حزب أحدهم شدة وجَّه قلبه إلى العلو يدعو[2] الله .

ص٨٧ ولقد كان عندى من هؤلاء / النافين لهذا من هو من مشايخهم ، وهو يطلب منى حاجة ، وأنا أخاطبه فى هذا المذهب كأنى غير منكر له ، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره ، فرفع طرفه ورأسه إلى السماء ، وقال : يا الله . فقلت له : أنت محقق ، لمن ترفع طرفك

(١) فى الأصل : من ينكره ويخالفها .

(٢) فى الأصل : يدعوا .

ورأسك ؟ ! وهل فوق عندك أحد ؟ فقال : استغفر الله ، ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته ، ثم بيّنت له فساد هذا القول ، فتاب من ذلك ، ورجع إلى قول المسلمين المستقر فى فطرهم .

كلام الرازى عن الجهة فى «لباب الأربعين» .

قال الرازى[(١)] : « واحتج الخصم أيضا بأن اختصاص[(٢)] الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائما بالنفس »[(٣)] يعنى : وهذا ثابت لكل قائم بنفسه[(٤)] « وإذا كان فى جهة كان فى جهة فوق ، لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب ، ولأن[(٥)] الخلق بطباعهم[(٦)] وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند [التضرع] والدعاء[(٧)] » **قال**[(٨)] : « والجواب أن اختصاص[(٩)] الجسم بالحيز والجهة[(١٠)] قد يكون لذاته المخصوصة ، فإنه لا يجب أن يكون اختصاص كل شىء بصفة لصفة أخرى » .

الرد عليه .

والاعتراض على ذلك أن يُقال : إن عنيت بذاته المخصوصة هو ما

---

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ - ص ٣٦ ، وكلامه هنا تابع لكلامه السابق ، وهو الذى اختصره ابن تيمية من قبل ، وأثبته فى التعليقات ص ٣٤٠

(٢) لباب : واحتج الخصم بأنا نعلم بالضرورة . . . وبان اختصاص . . .

(٣) لباب : بنفسه .

(٤) عبارة : يعنى . بنفسه : إيضاح زاده ابن تيمية .

(٥) لباب : وأن .

(٦) لباب : لطباعهم .

(٧) فى الأصل : عند الدعاء . وفى « لباب » : عند التضرع والدعاء ، وسيرد النص مرة أخرى فى الجزء التالى ، وهو موافق هناك لما فى « لباب »

(٨) بعد الكلام السابق بسطرين : لباب ص ٣٦ .

(٩) لباب : والجواب عن الأول أن . . . وعن الثانى أن اختصاص . . .

(١٠) لباب : بالجهة والحيز .

يمتاز به جسمٌ عن جسم ، كما يُقال : اختصاص الفلك بالحيز لكونه فلكاً ، واختصاص الماء بالحيز لكونه ماء ، واختصاص الهواء بالحيز لكونه هواء ، فهذا باطل لا يقوله عاقل ، فإن جميع الأجسام مشترَكة فى الاختصاص بالحيز والجهة ، والحكم العام المشترَك بينها ، لا يكون إلا لما امتاز به بعضها عن بعض ، فإنه لو كان لما امتاز به بعضها عن بعض وجب أن يختص ببعضها ، كسائر ما كان من ملزومات المخصصات المميزات .

وإذا قيل : إن المختلفات يجوز أن تشترَك فى لازم عام ، كاشتراك أنواع الحيوانات المختلفة فى الحيوانية ، فهذا صحيح ، لكن لا يجوز أن يكون الحكم العام المشترَك فيه لأجل ما يختص به كل حيوان .

وإذا قيل : إن الحكم الواحد بالنوع يجوز أن يعلّل بعلتين مختلفتين ، كما يعلل حلّ الدم بالردّة والقتل والزنا ، وكما يعلل الملك بالإرث والبيع والاصطياد ، وكما يعلل وجوب الغسل بالإنزال والإيلاج والحيض ، فالوجوب الثابت بهذا السبب ليس هو بعينه الوجوب الثابت بهذا السبب ، لكنه نظيره ، مع أنهما يختلفان بحسب اختلاف الأسباب ، فليس الملك الثابت بالإرث مساوياً للملك الثابت بالبيع من كل وجهٍ ، بل له خصائص يمتاز بها عنه ، وكذلك حلّ الدم الثابت بالردّة ، ليس مساوياً لحل الدم / الثابت بالقتل ، بل بينهما فروق معروفة . ظ٨٧

وكذلك الغسل المشروع بالحيض مخالف للغسل المشروع بالإيلاج من بعض الوجوه ، وأما الإنزال والإيلاج فهما نوع واحد .

وأما ما جزم العقل بثبوته للقدر المشترَك ، فيجب أن يُضاف إلى قدر

مشترك ، والعقل يجزم بثبوت الحيز والجهة لكل جسم من غير أن يعلم كل جسم ، بل لا يعقل حقيقة الجسم عنده إلا مع كونه متحيزاً ذا جهة ، فصار هذا من لوازم القدر المشترك ، فلا يجوز أن يُضاف إلى المخصصات .

وقوله : « لا يجب أن يكون اختصاص كل شئ بصفه لصفة أخرى » .

إنما تكون حجة لو قيل : العلة فى ثبوت هذه الصفة لصفة أخرى ، وليس هذا هو المدَّعى ، بل المدَّعى أن هذا من لوازم القدر المشترك ، سواء قيل : إنه معلول له ، أو لازم غير معلول له . وحينئذ فلا يحتاج أن نقول : ثبت لصفة أخرى ، بل يمكن أن يكون لازماً لنفس الذات ، لكن هو لازم لسائر ما يشابهها فى الحيز والجهة ، فلم يكن لزومه لها من جهة ما يمتاز به عن غيرها ، بل من جهة القدر المشترك بينها وبين غيرها من الأجسام .

فعُلم أن اتصاف الجسم بكونه متحيزا وذا جهة لازم له ، لعموم كونه جسماً ، لا لخصوص المعيّنات ، بمعنى أن المشترك مستلزم لهذا الحكم .

وإن عنيت بذاته المخصوصة القدر المشترك بين الأجسام ، فلفظ « الجسم » مجمل إن عنيت به كل ما يُشار إليه ، فتسمية مثل هذا جسماً مما ينازعك فيه من ينازعك من أهل الإثبات والكلام فى المعانى العقلية ، لا فى المنازعات اللفظية .

وصاحب هذا القول قد يمنع أن كل ما يُشار إليه مركَّب من الجواهر

المفردة ، أو من المادة والصورة . وحينئذ فالناس هنا طوائف : منهم من يقول لك : هو فوق العالم وليس بجسم ، ومنهم من يقول لك : هو فوق العالم وهو جسم ، بمعنى أنه يُشار إليه ، لا بمعنى أنه مركَّب . ومنهم من يسلِّم لك أنه يلزم أن يكون مركبًا ، ومنهم من لا يطلق الألفاظ البدعية فى النفى ولا الإثبات ، بل يراعى المعانى العقلية والألفاظ الشرعية ، فيقولون لك : القدر المشترك بينهما هو القيام بالنفس ، فإنها كلها مشتركة فى القيام بالنفس وفى التحيز وفى الجهة ، فهذه أمور متلازمة .

ويقول لك كثير منهم أو أكثرهم : لا يُعقل قائم بنفسه غير متحيز ، كما لا يُعقل قائم بغيره إلا وهو صفة ، سواء سمى عرضا أو لم يسم ، فإثبات المثبت قائماً بنفسه لا يُشار إليه أمر لا يُعقل عند عامة العقلاء ، كإثباته قائما بغيره ليس صفة له .

ص ٨٨ /يوضح ذلك أن الأجسام مختلفة على أصح قولَىْ الناس ، وإنما اشتركت فى مسمَّى القيام بالنفس والمقدار ، مع القيام بالنفس ، فكما أن التحيز والجهة هما من لوازم المقدار العام ، لا من لوازم ما يختص ببعضها ، فكذلك هما من لوازم القيام بالنفس العام ، لا من لوازم ما يختص ببعضها . وإن عنيت بلفظ الجسم ما هو مركَّب من المادة والصورة ، أو من الجواهر المفردة ، كما هو قول طوائف من أهل الكلام والفلسفة ، فهنا المنازعون لك صنفان : منهم من يقول : هو جسم مركَّب من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، وهؤلاء – وإن كان قولهم باطلا – فليس لك حجة تبطل بها قولهم ، بل هم على إبطال قولك أقدر منك على إبطال قولهم ، فإن كل قول يكون أبعد عن الحق

تكون حجج صاحبه أضعف من حجج من هو أقل خطأً منه .

وقول المعطِّلة لما كان أبعد عن الحق من قول المجسِّمة ، كانت حجج أهل التعطيل أضعف من حجج أهل التجسيم ، ولما كان مرض التعطيل أعظم،كان عناية الكتب الإلهٰية بالرد على أهل التعطيل أعظم ، وكانت الكتب الإلهٰية قد جاءت بإثبات صفات الكمال على وجه التفصيل ، مع تنزيهه عن أن يكون له فيها مثيل ، بل يثبتون له الأسماء والصفات ، وينفون عنه مماثلة المخلوقات ، ويأتون بإثبات مفصل ونفى مجمل ، فيثبتون أن الله حيّ،عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، غفور ، رحيم ، ودود ، إلى غير ذلك من الصفات ، ويثبتون مع ذلك أنه لا ند له ، ولا مثل له ، ولا كُفُوَ له ، ولا سميّ له .

ويقول تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[سورة الشورى : ١١] ففى قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾رد على أهل التمثيل ، وفى قوله : ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾رد على أهل التعطيل .

ولهذا قيل : الممثِّل يعبد صنماً والمعطِّل يعبد عدماً .

والمقصود هنا أن هؤلاء النفاة لا يمكنهم إقامة حجة على غلاة المجسِّمة الذين يصفونه بالنقائص،حتى الذين يقولون ما يحكى عن بعض اليهود أنه بكى على الطوفان حتى رَمَد ، وأنه عض يده حتى جرى منه الدم ندماً ، ونحو ذلك من المقالات التى هى من أفسد المقالات وأعظمها كفراً ، ليس مع هؤلاء النفاة القائلين بأنه بداخل العالم ولا خارجه حجة عقليه يبطلون بها مثل هؤلاء الأقوال الباطلة ، فكيف بما هو دونها من الباطل ، فكيف بالأقوال الصحيحة ؟

/وذلك أن عمدتهم على أن هذه الصفات تستلزم التجسيم وهو باطل ، وعمدتهم فى نفى التجسيم على امتناع اتصافه بالصفات ، ويسمونه التركيب ، أو على حدوث الجسم الذى مبناه على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وعلى أن ما اختص بشئ فلا بد له من مخصص ، من غير فرق بين الواجب بذاته القديم الأزلى وبين غيره ، مع العلم بأنه لابد للموجود الواجب من حقيقة يختص بها يتميز بها عمَّا سواه ، وأن ما اختصت به حقيقته يمتنع أن يكون لها مخصص ، كما يمتنع أن يكون لوجوده الواجب موجب ، أو لعلمه معلم ، أو لقدرته مقدور ، ونحو ذلك . ظ ٨٨

وإذا كان كذلك فهؤلاء يقولون لك : الاختصاص بالحيز والجهة إنما كان لكون المختص بها قائماً بالنفس ، فيكون كل قائم بنفسه مختصًّا بالحيز والجهة . ويقولون : إن عنيت أن كل مختص بجهة إنما اختص بجنس الحيز والجهة لذاته المخصوصة ، فقد ظهر بطلان ذلك .

وإن قلت : إنما اختص بالجهة المخصوصة والحيز المخصوص لذاته المخصوصة ، لم ينازعوك فى ذاك ، بل يقولون : الاختصاص بجنس الجهة والحيز كان لجنس القيام بالنفس ، فجنس الاختصاص لازم لجنس القيام بالنفس ، فكل قائم بنفسه مختص بحيز وجهة ، فقد تبين أن كونه متحيزا ذا جهة لازم لعموم كونه جسماً ، لا لخصوص جسم معين .

وحينئذ فإذا قلت : كما أن الاختصاص بالجهة والحيز من لوازم القيام بالنفس ، فهو مستلزم لكونه جسماً .

قالوا لك : ونحن نقول بذلك .

وكذلك إذا قلت لهم : كما لا تعقلون قائماً بنفسه إلا مختصا بجهة وحيز ، فلا تعقلون قائما بنفسه إلا جسماً .

قالوا لك : ونحن نقول بذلك .

فإذا شرعت معهم فى نفى الجسم ، كان لهم طريقان : أحدهما : أن يقولوا : هذا قدح فى الضروريات بالنظريات : فلا نقبله ، كما تقدم .

والثانى : أن يبيّنوا بطلان أدلة النافية للتجسيم ، وأنت تعترف ببطلانها .

فأنت فى غير موضع من كتبك ، ومَنْ تقدَّمك ، كالغزالى وغيره ، تبيّنون فساد حجج المتكلمين على أن كل جسم محدث ، وتقدحون فيها بما لا يمكن إبطاله ، كما فعلت فى « المباحث المشرقية » و « المطالب العالية » ، بل كما فعل مَنْ بعدك كالآمدى والأرموى وغيرهما ، وأنتم فى مواضع أُخر تقدحون فى حجج من احتج على أن الجسم مركب ، وكل مركب فهو مفتقر بذاته،وتقدحون فى أدلة الفلاسفة / التى احتجوا بها على إمكان كل مركَّب ، كما فعل ذلك الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » وكما فعله الرازى والآمدى وغيرهما . ص ٨٩

وهذه الحجة – وهى الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه مشاراً إليه ، وأنه فوق العالم – لمَّا كانت حجة عقلية لا يمكن مدافعتها ، وكانت مما ناظر به الكرَّامية لأبى إسحاق الإسفراييني[1] ، فر أبو إسحاق وغيره إلى إنكار كون الرب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول ،

(١) سبقت ترجمة أبى إسحاق الإسفراييني ، جـ ١ ، ص ٨٥ .

وقال : لا أسلِّم أنه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غنى عن المحل ، فجعل قيامه بنفسه وصفاً عدميا لا ثبوتيا ، وهذا لازم لسائرهم .

ومعلوم أن كون الشئ قائماً بنفسه أبلغ من كونه قائماً بغيره ، فإذا كان العَرَض القائم بغيره يمتنع أن يكون عدمياً ، فقيام الجسم بنفسه أبلغ فى الامتناع ، وإذا كان المخلوق قائماً بنفسه ، فعلوم أن هذه صفة كمال تميَّز بها الجسم عن العرض ، فخالق الجميع كيف لا يتصف إلا بهذه الصفة الكمالية ؟

بل لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره إلا بمعنى عدمى ، فيكون المخلوق مختصًّا بصفة موجودة كمالية ، والخالق لا يتصف إلا بالأمر العدمى ، فيكون المخلوق متصفاً بصفة كمال وجودية ، والخالق مختصًّا[1] بالأمر العدمى ، والعدم لا يكون قط صفة كمال إلا إذا تضمن أمراً وجوديا ، فما ليس بوجودٍ ولا كمال فى الوجود فليس بكمال ، فإن لم يكن القيام بالنفس متضمناً لأمر وجودى ، بل لا معنى له إلا العدم المحض ، لم يكن صفة كمال ، وعدم افتقاره إلى الغير أمر عدمى ، والعدمى إن لم يتضمن صفة ثبوتيه لم يكن صفة كمال ، والعدم المحض لا يفتقر إلى محل ، وكل صفة لا يشاركه فيها المعدوم لم تكن صفة كمال .

وأما الصنف الثانى فهم يوافقونك على أن صانع العالم ليس بمركَّب من الجواهر المفردة ، ولا من المادة والصورة ، فليس هو بجسم .

وحينئذ فقولك : إن اختصاص الجسم بالحيز والجهة ، قد يكون

(١) فى الأصل : مختص .

لذاته المخصوصة ، إن عنيت بذاته المخصوصة هذا التركيب ، فهذا المعنى ممنوع عنده ، فضلا عن أن يكون علة لهذا الحكم .

وإن عنيت بذاته المخصوصة ما هو مشترك بين الأجسام من كونها مشاراً إليها ، فلا يسلّم لك أن فى / الوجود قائماً بنفسه غير مشار إليه . ظ ٨٩

بقية كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة

قال الرازى : فى حجة خصمه[١] : « وإذا كان فى جهةٍ كان فى جهة فوق لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب » .

قال[٢] : « والجواب قوله[٣] : جهة فوق أشرف الجهات ، خطابى لا يثبت به العقليات » .

قال[٤] : « ولأن العالم كرة ، فلا فوق إلا وهو تحت بالنسبة ، ولأنه إن لم يكن لامتداده فى جهة العلو نهاية ، فكل نقطة فوقها نقطة أخرى ، فلا شئ يُفرض فيه إلا وهو سفل[٥] ، وإن كان له نهاية كان فوق طرفه الأعلى[٦] خلاء أعلى[٧] منه ، فلم يكن علوًّا مطلقاً ، ولأن الشرف الحاصل بسبب الجهة للجهة بالذات ، وللحاصل فيها بالعرض[٨] ، فكان المكان فى هذا الباب أشرف منه ، تعالى الله عن ذلك[٩] » .

(١) وهو كلامه السابق وروده فى ص ٣٤٤ ، وهو فى « لباب » ص ٣٦ .
(٢) وهو كلامه بعد كلامه فى النص السابق (الذى ورد فى ص ٣٤٤) مباشرة ص ٣٦ .
(٣) لباب : . . لصفة أخرى ثم قوله .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٦ .
(٥) لباب : أسفل .
(٦) فى الأصل : الأعلا ، وفى « لباب » : العلو . وسيتكرر النص فى الجزء التالى وفيه : العلو .
(٧) فى الأصل ، وفى « لباب » : أعلا .
(٨) لباب : والحاصل منها بالعرض . وفى الأربعين (ص ١١٥) : ويكون حاصلا للمتمكن بالعرض . (٩) لباب : تعالى عن ذلك .

تم بحمد الله الجزء السادس
من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية
ويليه الجزء السابع إن شاء الله
وأوله : قلت : ولقائل أن يقول : تقرير العلو ...



فهرس موضوعات الجزء السادس

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة